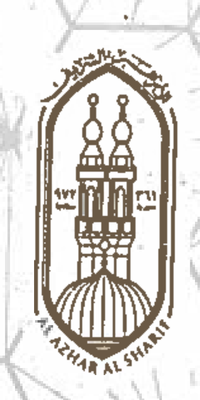


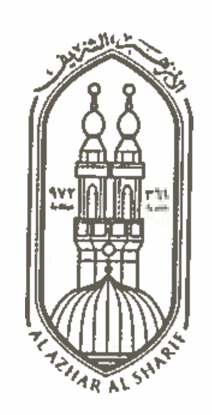
الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة البحوث الإسلامية
(١٠/٥٤)

شبهات وردود حول الحضارة الإسلامية



تأليف
الأستاذ الدكتور
محمد على عبد الحفيظ

الطبعة الثانية



الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة البحوث الإسلامية
(٥٤/١٠)

شبهات وردود حول الحضارة الإسلامية

إعداد وإشراف
الأستاذ الدكتور
محمد علي عبد الحفيظ

الطبعة الثانية
السنة الرابعة والخمسون ـ الكتاب العاشر
١٤٤٤هـ ـ ٢٠٢٣م

جمهورية مصر العربية
الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
شارع الطيران - مدينة نصر
بجوار التأمين الصحي - القاهرة

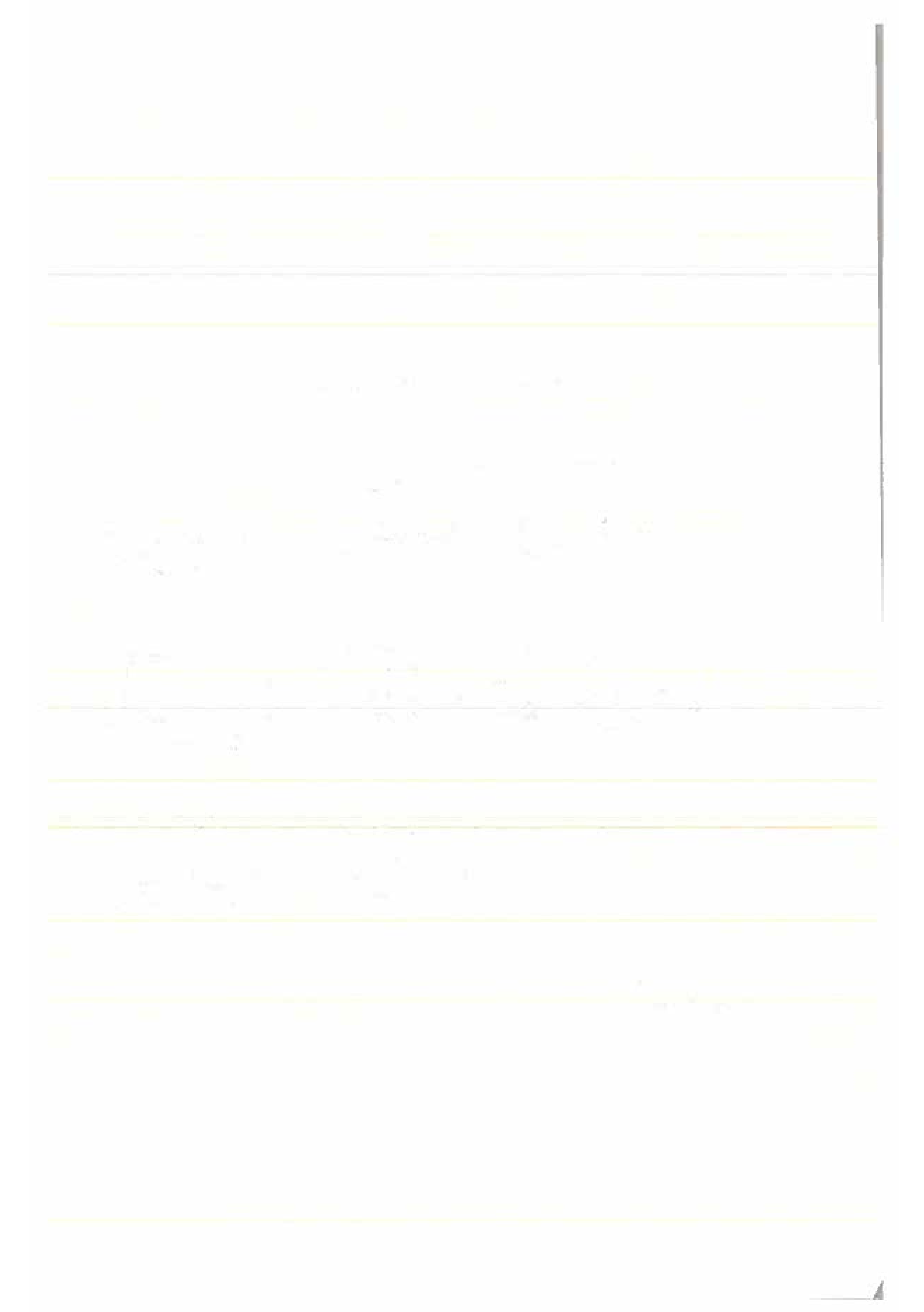
فهرست الهيئة المصريّة العامّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميّة:
عبد الحفيظ، محمد علي
وفريق العمل
شبهات وردود حول الحضارة الإسلامية
١٩ × ٢٠سم
عدد الصفحات: ٢٨٦
١- الحضارة الإسلامية: (مفهومها - أصولها - خصائصها)
٢- شبهات المستشرقين حول النظم الحضارية الإسلامية
٣- شبهات وردود حول الحياة العلمية في الحضارة الإسلامية
٤- شبهات وردود حول العمارة والفنون الإسلامية

❁ الإدارة العامة للمطبوعات
رقم الإيداع: ٢٦٤٨٣
الترقيم الدولي: ٨ - ٣٢٧ - ٢٠٥ - ٩٧٧ - ٩٧٨

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ٨﴾

سُورَةُ الصَّفِّ



فريق العمل

الإعداد والإشراف العام :

الأستاذ الدكتور/ محمد علي عبد الحفيظ

أستاذ الحضارة الإسلامية بقسم التاريخ والحضارة في كلية اللغة العربية بالقاهرة، جامعة الأزهر، ووكيل كلية الدراسات العليا سابقًا، ونائب رئيس أكاديمية الأزهر للتدريب.

المشاركون :

د/ محمود عبد الفتاح أبو طه

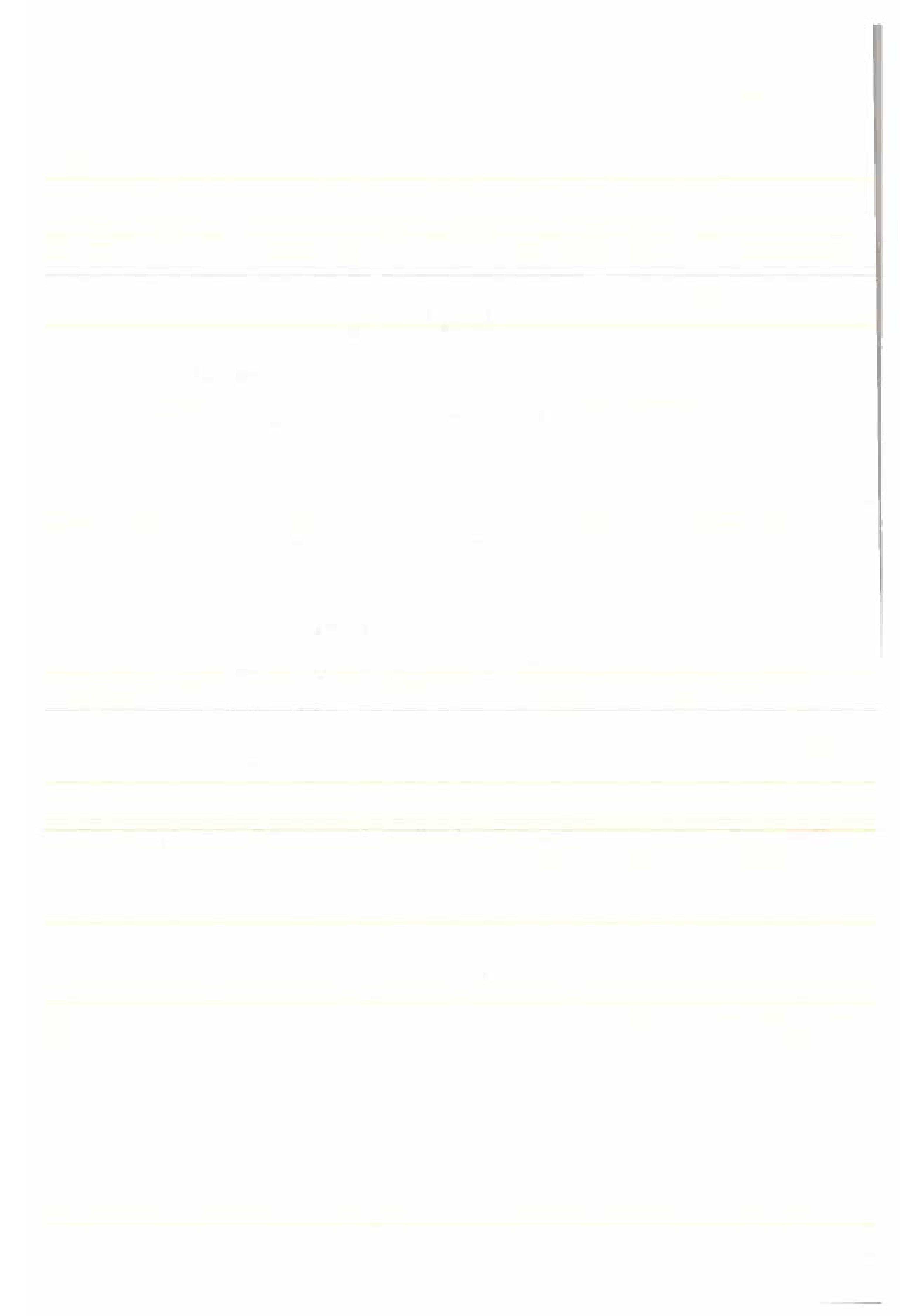
مدرس الحضارة الإسلامية بقسم التاريخ والحضارة بكلية اللغة العربية بالقاهرة جامعة الأزهر.

أ/ أشرف حامد عبد الرؤوف

مدرس مساعد تخصص الحضارة الإسلامية في قسم التاريخ والحضارة بكلية اللغة العربية بالمنصورة جامعة الأزهر.

أ/عبد الرحمن فتحي عفق

مدرس مساعد تخصص الحضارة الإسلامية في قسم التاريخ والحضارة بكلية اللغة العربية بالمنصورة جامعة الأزهر.





بقلم

الأستاذ الدكتور/ نظير محمد عياد

أمين عام مجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه..

وبعد،،،

فمنذ اللحظة الأولى لمجيئه اهتم الإسلام بالعلم والمعرفة، ورغب فيهما أيما ترغيب، ويكفي تدليلًا على ذلك أن الخطاب الأول من الله ـ تعالى ـ لنبيه ﷺ كان يتعلق بهذا الأمر ودعوته له، فقال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[العلق:١].

ومن ثم لا غرابة أن نقف على عناية المسلمين بشتى ضروب العلم والمعرفة، كما أن الانتصارات الحربية صاحبها تَقَدُّمٌ في الفكر والثقافة في شتى نواحي الحياة؛ فابتكر المسلمون علومًا جديدة لم تكن معروفة قبلهم، وسموها بأسمائها العربية؛ كعلم الكيمياء، وعلم الجبر وغيرهما من العلوم والفنون التي أسهمت في بناء الحضارة الإسلامية، وشاركت في تشييد سُلَّم الحضارة الإنسانية، وهذه حقيقة لا ينكرها أحدٌ من الباحثين المنصفين شرقًا وغربًا، مسلمين وغير مسلمين.

ومن يستعرض تاريخ الحضارة الإسلامية عبر عصورها الأولى يقف على أن اهتمامها بالعلوم التجريبية والمدنية كان كاهتمامها بالجوانب الدينية والعلوم الشرعية، فكانت ـ وبحق ـ حضارة مزجت بين الجانب المادي والجانب الروحي،

وزاوجت بين العقل والنقل، ووازنت بين الروح والجسد، وهي بهذا امتازت عن غيرها من الحضارات السابقة - بل اللاحقة - كما أنها حافظت على التوازن بين عناصر الكون دون إفراط أو تفريط، ومع ما أسدته هذه الحضارة للعالم أجمع - حتى إنها كانت الركيزة الأولى التي اعتمدت عليها الحضارات الأخرى في مهدها الأول - فإنها لم تسلم من النقد والاتهامات، شأنها في ذلك شأن جوانب الإسلام الأخرى؛ حيث تعرض الإسلام - ولا يزال - لهجمات فكرية مغرضة شملت كل مصادره وأحكامه وعلومه وتاريخه ومعارفه؛ بهدف التشويه عليه، والطعن والتشكيك فيه، والعمل على وقف امتداده، ومنع انتشاره، وإظهاره بصورة أخرى خلاف ما هو عليه .

وقد قيد الله - تعالى - نفرًا من العلماء العاملين المخلصين للرد على هذه الشبهات وتفنيدها، وفي مقدمتهم علماء الأزهر الشريف؛ فهو دورهم تجاه الإسلام، يكشفون محاسنه، ويوضحون حقائقه، ويردون عنه اتهامات الجائرين، ويصححون أوهامهم وأخطاء المغالطين؛ فقاموا بحصر تلك الشبهات في العقيدة والشريعة والسلوك والتاريخ واللغة وردوا عليها، وعلى الرغم من كثرة جهودهم في هذه الشأن فإن الشبهات المتعلقة بالحضارة الإسلامية لم تحظ بقدرٍ كافٍ من الدراسات المتعمقة من قِبل المتخصصين في الحضارة الإسلامية، ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي نحسبه أول عمل علمي يَرصد الشبهات المتعلقة بالحضارة الإسلامية في مؤلف واحد - حسبما ذكر مؤلفوه -، وينقب عنها في كتب المستشرقين، ويجمع شتات ما تفرق منها، ويتولى تفنيدها والرد عليها بأسلوب علمي هادئ، وبأدلة دامغة مقنعة تعتمد في بسطها على الأسانيد التاريخية والشهادات الصادقة، وبيان التناقضات الواقعة في كلام مثيريها، فضلًا عن بيان

انطلاق قائليها من خلفية فكرية وثقافية سابقة حجبت عنهم أنوار الحقيقة، ومنعتهم من تتبع طرقها.

وقد أولى مجمع البحوث الإسلامية اهتمامه بنشر هذا الكتاب؛ انطلاقًا من رسالة الأزهر الشريف، ودوره في تصحيح المفاهيم، والتبصرة بحقائق الإسلام، وتفنيد الشبهات المثارة حوله، وإظهار حقيقة الإسلام، وأثره في تقدم البشر، ورقي الحضارة، وإظهار فضل العرب على الحضارة الإنسانية وتقدمها، وبيان ما قدمه الإسلام والمسلمون من بناء متميز، وتشييد إيجابي في سُلَّم الحضارة الإنسانية بشكل عام، وكلها أهداف تتحقق من خلال موضوعات ومباحث هذا الكتاب.

فهذا الكتاب واحد من البحوث الرصينة المتعلقة بالحضارة الإسلامية وما أثير حولها؛ حيث يتناول ما يقرب من خمسين شبهة قال بها نفر غير قليل من المستشرقين غير المنصفين حول الحضارة الإسلامية؛ رفضًا للحقيقة وكتمانها، وعداء أكثرهم للإسلام والمسلمين ومنجزاتهم، وتدور هذه الشبهات حول ثلاثة جوانب رئيسة من الحضارة الإسلامية، وهي: النُّظم الحضارية الإسلامية - الحياة العلمية والفكرية - التراث المادي للحضارة الإسلامية.

ومن أبرز الشبهات التي أثيرت حول النظم الحضارية الإسلامية شبهة وصف نظام الحكم في الحضارة الإسلامية بأنه كان نظامًا ثيوقراطيًّا، مع توجيه اتهامات للنبي ﷺ وخلفائه، وحكام المسلمين من بعده.

وفي مجال النظم الإدارية ادَّعوا أنها قائمة على فكر غيرهم، وفي الجانب الاقتصادي زعموا أن الحكومات المسلمة لم يكن هدفها نشر الإسلام في البلاد المفتوحة بقدر ما كان الهدف استنزاف الثروات، والاستيلاء على خيرات

الشعوب، وفيما يتعلق بالجانب العلمي والفكري فقد أنكر عدد من المستشرقين أي فضل يذكر للحضارة الإسلامية في هذا الجانب، زاعمين أنها عالة على غيرها، وأن ما وجد عندها هو نتاج غيرها لكنها نقلته بلغتها، فضلًا عن إلصاق شبه متعددة تتعلق بالمرأة وموقعها التعليمي، زاعمين أن الحضارة الإسلامية لم تهتم بتعليم الإناث، بجانب هذا أنكروا فضل العمارة والفنون الإسلامية، زاعمين عدم وجود أثر للحضارة الإسلامية في هذا المجال حتى إن المساجد والمدارس نُقلت عن غيرهم.

ولا شك أن هذا الكم الهائل من الأكاذيب والافتراءات حول حضارة الإسلام يستوجب من المؤسسات المعنية بالدفاع عن الإسلام - وعلى رأسها الأزهر الشريف - بذل الجهد والعمل على التصدي لها؛ إيمانًا من الأزهر بدوره العلمي في تصحيح المفاهيم الخاطئة، والرد على المشككين، ودحض شبهاتهم، وكشف عوار فكرهم، وإبراز الجوانب المشرقة للإسلام وحضارته، والتي حاول أعداؤه طمسها أو تشويهها.

ويكفينا في ذلك شهادة الغربيين أنفسهم فها هو غوستاف لوبون يقول: «كلما أمعنا في درس حضارة العرب وكتبهم العلمية واختراعاتهم وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة، ولسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردًا علميًا سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدنوا أوروبا مادة وعقلًا وأخلاقًا، وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير، وأنه لم يفقهم قوم في الابتداع الفني»[1].

---

(١) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، ص٣٠.

وهذا ما تؤكد عليه زيغريد هونكه فتقول: «إن هذه القفزة السريعة المدهشة في سلم الحضارة التي قفزها أبناء الصحراء، والتي بدأت من اللاشيء لهي جديرة بالاعتبار في تاريخ الفكر الإنساني، وأن انتصاراتهم العلمية المتلاحقة التي جعلت منهم سادة للشعوب المتحضرة لفريدة من نوعها، لدرجة تجعلها أعظم من أن تُقارَن بغيرها، وتدعونا أن نقف متأملين كيف حدث هذا ؟! وكيف أمكن لشعب لم يمثل من قبل دورًا حضاريًّا أو سياسيًّا يذكر أن يقف مع الإغريق في فترة وجيزة على قدم المساواة؟.

إنَّ ما حققه العرب لم تستطع أن تحققه شعوب كثيرة أخرى كانت تمتلك من مقومات الحضارة ما قد كان يؤهلها لهذا»[1].

وإذا كان هؤلاء وغيرهم يقفون متعجبين من ذلك فإننا نقول بأنه لا غرابة في ذلك؛ لأن الإسلام نقلهم نقلة نوعية حضارية، فجعل من العبيد سادة، ومن المستضعفين قادة، وأنار عقولهم وصوب أفهامهم وحسن صنيعهم، وأوجب عليهم السعي لعمارة الكون وإقامة مبدأ الاستخلاف فيه.

وقد أجاد مؤلفُو هذا الكتاب في تفنيد تلك الشبهات، فشكر الله لهم وجعل ذلك في ميزان حسناتهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

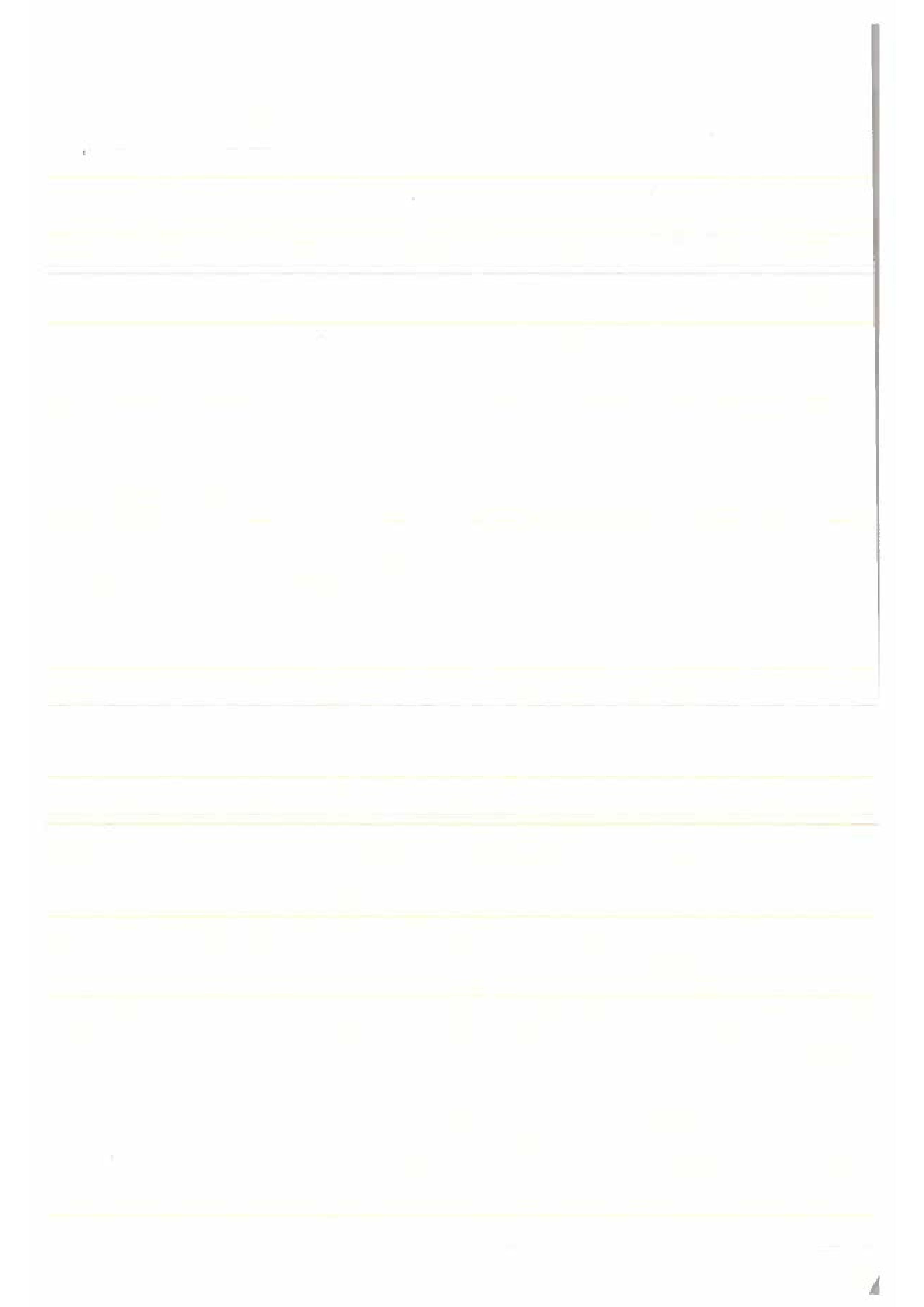
أمين عام مجمع البحوث الإسلامية

أ.د/ نظير محمد عياد

تحريرًا في: غرة ربيع الأول عام ١٤٤١هـ
الموافق: ٢٩ من أكتوبر عام ٢٠١٩م

---

(١) أثر الحضارة العربية في أوروبا، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، ص٣٥٣.



مقدمـــة

تحفل المكتبة العربية الإسلامية بعشرات الكتب والبحوث التي تصدت لشبهات المستشرقين ومغالطاتهم حول القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والعقيدة والشريعة الإسلامية، كما تعرضت تلك الكتب والدراسات للشبهات الخاصة بالسيرة والتاريخ الإسلامي، إلا أن الشبهات المتعلقة بالحضارة الإسلامية لم تحظ بالاهتمام الكافي من قبل المتخصصين في الحضارة الإسلامية، ومن هنا جاءت فكرة هذا الكتاب الذي يرصد هذه الشبهات، وينقب في كتب المستشرقين عنها، ويجمع شتات ما تفرق منها، ويتولى الرد عليها بالأدلة والبراهين الدامغة؛ بهدف إظهار الحقيقة، ودحض المفتريات؛ دفاعًا عن حضارتنا الإسلامية، وتحصينًا لعقول أبناء أمتنا الإسلامية من تلك الأفكار والآراء الباطلة والفاسدة.

وقد أخذ مجمع البحوث الإسلامية بزمام المبادرة، وتبنى فضيلة أمينه العام الأستاذ الدكتور/ نظير عياد فكرة إصدار كتاب يتناول الشبهات المثارة حول الحضارة الإسلامية؛ انطلاقًا من دور الأزهر الشريف في الدفاع عن الإسلام، ودفع شبهات أعدائه عنه.

لقد تضمنت كتب المستشرقين وغيرهم كثيرًا من الأخطاء والمغالطات المنهجية، التي وصلت أحيانًا إلى حد الطعن في الإسلام، وتشويه صورة المسلمين، والتقليل مما قدموه للحضارة الإنسانية، ولا شك أن الدافع الأكبر وراء هذه المغالطات هو التعصب الأعمى ضد العرب والمسلمين، والإحساس الطاغي لدى بعض المستشرقين المتعصبين بتفوقهم الثقافي والحضاري على

سائر شعوب المعمورة، فضلًا عن جهل بعضهم باللغة العربية وعلوم الإسلام، فعمدوا إلى التقليل والتهوين من شأن الحضارة الإسلامية، وذلك من خلال ما أثاروه حول هذه الحضارة من شبهات ومغالطات.

وفي البداية نود أن نلفت النظر إلى أمر في غاية الأهمية؛ وهو أن ما نتناوله في هذا الكتاب من شبهات وأباطيل حول الحضارة الإسلامية ليس الهدف منه بالدرجة الأولى تتبع أو استيعاب هذه القضايا جميعها، فإن هذا يتطلب جهدًا أكبر، فضلًا عن عمل موسوعي ضخم، وإنما هي محاولة جادة ومخلصة للدفاع عن حضارتنا الإسلامية من خلال تناول أبرز وأهم هذه الشبهات والرد عليها، كما تهدف الدراسة توضيح طبيعة النزعة الاستشراقية في دراسة جوانب الحضارة الإسلامية.

وقد تركز عمل المستشرقين حول ثلاثة محاور أساسية من الحضارة الإسلامية، هي:

- محور النظم الإسلامية: ويشمل النظم السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والقضائية.
- محور التراث الفكري والعلمي للحضارة الإسلامية: ويشمل تاريخ العلوم عند المسلمين، وإنجازاتهم في العلوم المختلفة، سواء أكانت علومًا شرعية وعربية أم علوما اجتماعية أم علوما تطبيقية وتجريبية.
- محور التراث المادي للحضارة الإسلامية: ويشمل إنجازات الحضارة الإسلامية في مجال بناء المدن وتخطيطها، وكذلك في مجال العمارة والفنون الإسلامية.

ويشتمل الكتاب على مقدمة وتمهيد وأربعة فصول، تناولنا في التمهيد المراحل التي مر بها الاستشراق، والتعريف إجمالًا بأبرز الشبهات حول الحضارة الإسلامية.

والفصل الأول يعطي للقارئ لمحة عامة عن الحضارة الإسلامية؛ من حيث مفهومها، والأصول التي قامت عليها، والخصائص التي ميزتها عن الحضارات الأخرى.

والفصل الثاني يتناول شبهات المستشرقين حول النظم الحضارية الإسلامية: السياسية والإدارية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية.

أما الفصل الثالث، فقد خصصناه للحديث عن شبهات المستشرقين حول الحياة العلمية في الحضارة الإسلامية.

ويتناول الفصل الرابع شبهات وأباطيل تتعلق بالتراث المعماري والفني للحضارة الإسلامية.

ونظرًا لأننا نؤمن بالعمل الجماعي، وضرورة أن تسود في أعمالنا العلمية ثقافة فريق العمل، فإن هذه الدراسة التي بين يدي القارئ الكريم اشترك في إنجازها فريق عمل من جامعة الأزهر على رأسه الأستاذ الدكتور/ محمد علي عبد الحفيظ، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة الأزهر، ومعه ثلاثة من شباب الباحثين النابهين المتخصصين في مجال الحضارة الإسلامية، وهم الدكتور/ محمود أبو طه، والأستاذان/ أشرف حامد رؤوف، وعبد الرحمن يونس عفق.

ويتضمن الكتاب ما يربو على أربعين شبهة أساسية حول الحضارة

الإسلامية، بعض هذه الشبهات يتفرع منها شبهات فرعية، ليصل إجمالي هذه الشبهات إلى نحو خمسين شبهة، منها ثمان عشر شبهة تدور حول النظم الحضارية، وإحدى عشرة شبهة تتعلق بالحياة العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية، واثنتا عشرة شبهة تتعلق بالعمارة والفنون الإسلامية، وقد سلكنا في الرد على هذه الشبهات مسلكا يتسم بالمناقشة الهادئة لهذه الآراء، وبعدم التعصب، والمجادلة بالتي هي أحسن.

والله ـ تعالى ـ نسأل أن يلهمنا الصواب، وأن ينتفع بهذا العمل كل باحث عن الحقيقة، وكل غيور على الإسلام وحضارته.

أ.د/ محمد على عبد الحفيظ

أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة الأزهر

تمهيد

شغلت الحضارة الإسلامية حيزًا كبيرًا من الدراسات الاستشراقية، فقد أبهرت الحضارة الإسلامية في الأندلس الأوربيين، فأخذوا يبحثون عن أسباب نهضة المسلمين، فاتجهوا إلى دراسة علومهم ولغاتهم، وتوالت البعثات العلمية الأوربية إلى الأندلس؛ ليدرسوا في جامعاتها ومعاهدها، ومع مرور الزمن توسع الأوربيون في النقل والترجمة من مختلف العلوم الإسلامية، وكان الاستشراق في هذه المرحلة استشراقًا عفويًا، لا يضمر أي قصد سوى الاستفادة والبناء.

وبعد انتهاء الحروب الصليبية بدأت مرحلة أخرى من الاستشراق النابع من التعصب الديني في العصور الوسطى، إذ بدأ التفكير في توظيف الدراسات الاستشراقية لغزو المسلمين فكريًا؛ حتى يتمكنوا من زحزحتهم عن عقيدتهم الراسخة، التي كانت السبب الرئيس في تصديهم للصليبيين، فانكب الأوربيون على دراسة الحضارة الإسلامية؛ للتعرف على مكامن القوة فيها.

ومع ظهور الموجة الاستعمارية الغربية للعالم الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر بدأت الدول الاستعمارية توجه حركة الاستشراق لأهدافها الاستعمارية، فأنفقت أموالًا طائلة على جحافل المستشرقين؛ لدراسة البلاد التي استعمروها -أو يرغبون في استعمارها- من حيث لغتها وديانتها واقتصاها وحضارتها؛ للتكيف مع طبائع البلدان المستعمرة، وتثبيت أقدام المستعمر فيها.

وتطور الاستشراق في القرن العشرين فأصبح حرفة، واتخذ الطابع العلمي المنظم، وأصبح له قواعده وأسسه المنهجية، واتجه في أغلبه إلى أغراض علمية بحتة، هدفها كشف مكنون العلوم والفنون الشرقية، ولم يمنع هذا من وجود فئة

من المستشرقين المتعصبين، الذين عمدوا إلى إعطاء صورة مشوهة عن الإسلام وحضارته؛ لصرف الغربيين عن اعتناق الإسلام، والحيلولة دون انتشاره في أوروبا.

ومن باب الأمانة العلمية فإننا لا ننكر أن للمستشرقين فضلًا كبيرًا في إخراج كثيرٍ من كتب التراث ونشرها، كما أنهم اعتنوا بالمخطوطات الإسلامية والعربية فجمعوا كثيرًا منها ورتبوها ونشروا فهارسها، وأخرجوا بعضها مطبوعًا، كما أن الفكر الاستشراقي المعاصر قد أخذ يغير من أساليبه؛ من أجل المحافظة على الصداقة والتعاون بين العالم الغربي والعالم الإسلامي.

ومن بين المجالات العديدة التي اهتم المستشرقون بدراستها «الحضارة الإسلامية»، وكان محور دراسة المستشرقين في هذا الصدد يتركز على إبراز مدى أصالة المسلمين وإبداعهم في مجالات الحضارة الإسلامية، ومدى ما أسهموا به وقدموه للحضارة الإنسانية، فقليلٌ منهم أنصف الحضارة الإسلامية، في حين عمد أكثرهم إلى التقليل من إنجازات الحضارة الإسلامية في شتى المجالات.

أثار بعض المستشرقين وتلامذتهم عددا من الشبهات المتعلقة بالحضارة الإسلامية، ففي مجال النظم اتهموا الحضارة الإسلامية بأنها أسست لحكم ثيوقراطي يحكم فيه رجال الدين، وقالوا: إن النبي ﷺ دعا إلى تنظيم الأحزاب، وأن بيعة السقيفة كانت مؤامرة مدبرة بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح من أجل أن تذهب الخلافة لأبي بكر، كما اتهموا الإسلام بأنه ينتقص الحقوق السياسية للمرأة، ويمنعها من الترشح للمناصب العامة، ومنها رئاسة الدولة، وأن الجزية والخراج كانا من أجل امتصاص ثروات البلاد المفتوحة، وقهر أهلها، كما

ادعوا أن المسلمين أهملوا الصناعة والتجارة، وتركوها لرعايا الدولة غير المسلمين.

وأنكر المستشرقون أن يكون للإسلام أي أثر في قيام الحضارة الإسلامية، وقالوا: إن الإسلام دين يتعارض مع العلم، ولا يتفاعل مع الحضارة الحديثة، وأنه كان السبب في تأخر المسلمين العلمي، وأن الحضارة الإسلامية لا تحترم الحضارات الأخرى، وأن المسلمين أحرقوا الكتب والمكتبات، ومن أهمها مكتبة الإسكندرية، ومن أشنع ما رموا به الحضارة الإسلامية أنها لم تقدم جديدًا للحضارة الإنسانية، وأنها كانت مجرد جسر ناقل للحضارة اليونانية إلى أوروبا، وإذا كان هناك إضافات جديدة فإنها لا تصل إلى حد الابتكار والإبداع، ولا تستحق العناية، فاليونان هم أساتذة الغرب ولا أثر للعرب على أوروبا، وادعوا أن الدولة الإسلامية لم تكن تهتم بتعليم الإناث، وتميز بين تعليم الذكور وتعليم الإناث، وأن أصحاب الفكر في الحضارة الإسلامية كانوا دائما عجمًا من الفرس أو الأتراك، وليسوا من العرب، وذهب بعضهم إلى القول بأن العرب المسلمين أتقنوا أنواعًا من المعرفة لا تحتاج إلى المنطق أو التفكير؛ لأن العربي بطبيعته عاجز عن استخراج أو استنباط أفكار جديدة، ولا يتقن إلا التقليد والنقل.

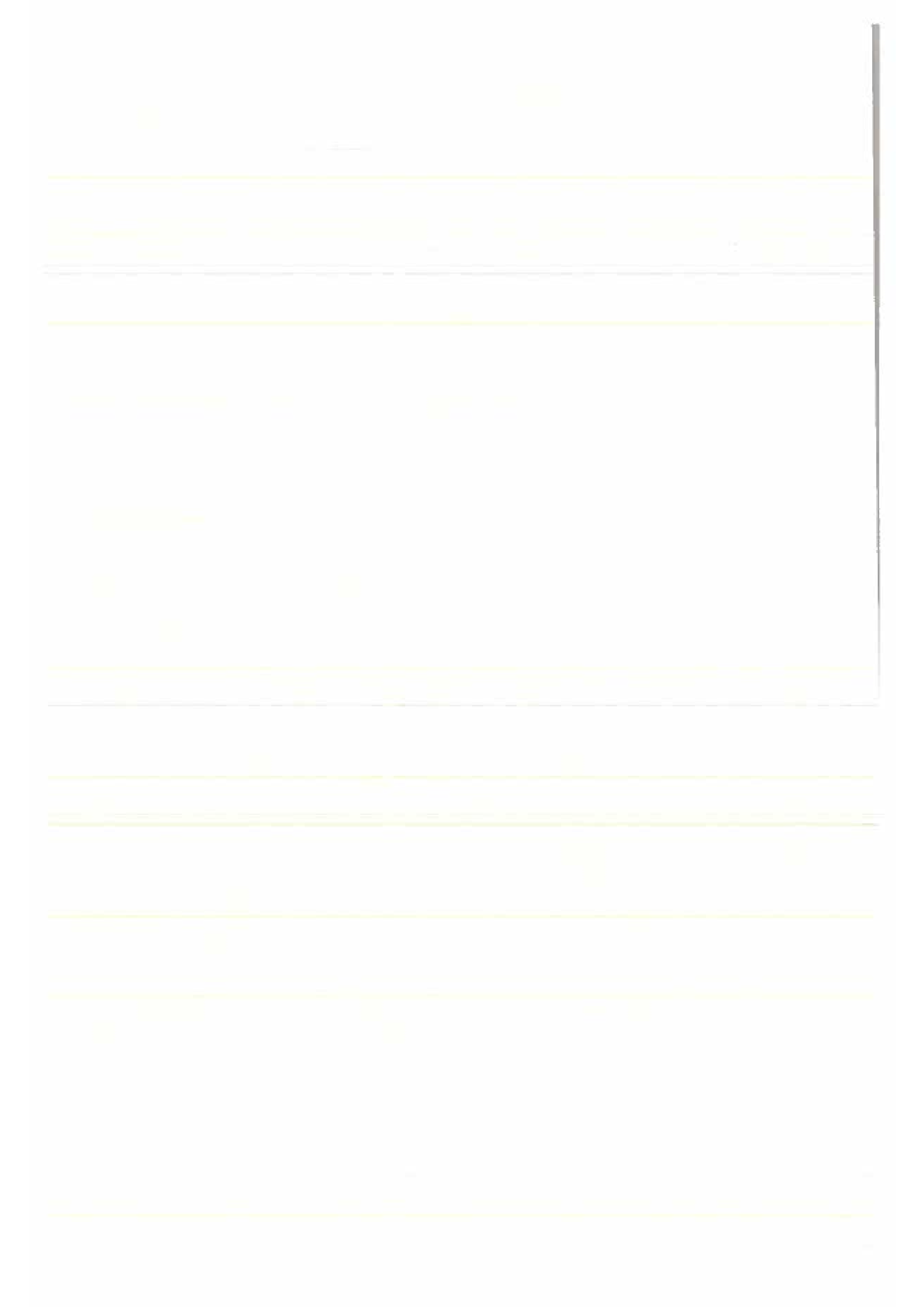
وفي مجال العمارة والفنون الإسلامية زعم المستشرقون أن الإسلام لم يكن له أي تأثير في تخطيط المدن الإسلامية، وأنها كانت تنشأ بطريقة عشوائية اعتباطية دون أسس تخطيطية ثابتة، ومن أبرز ما طلعوا به علينا نظرية الفراغ العربي، التي تعني عدم وجود أي فن أو عمارة لدى العرب، واتهموا المسلمين بهدم المعابد والكنائس لإعادة استخدام أنقاضها في بناء المساجد، ورغبة من هؤلاء

المستشرقين في تجريد العرب من أي فضل في بناء الحضارة نسبوا كل أعمال البناء العربية المبكرة إلى مهندسين وعمال مسيحيين، وفي هذا الاتجاه ادعوا أن كل عناصر العمارة الإسلامية مأخوذة من العمارة البيزنطية والساسانية والقبطية، ومنها: المئذنة والمحراب والمنبر والقبة والعقود بأنواعها، ولم يكتفوا بهذه التهم الباطلة، بل افتروا على الإسلام أنه لم يسهم في انطلاق الفنون وتطورها، بل إنه أعاق الفنانين المسلمين، وحدَّ من قدراتهم الإبداعية وقيدها بتحريمه التصوير، متأثرًا في ذلك بالتحريم اليهودي، وأن الإضافة الوحيدة التي قدمها الفن الإسلامي هي في مجالي الخط والزخرفة، فالفن الإسلامي فن زخرفي يُعنى بالزخارف، وليس التصوير، ولذلك فهو فن خال من المضمون. ويذهب بعض المستشرقين - استنادًا إلى ذلك - إلى أن الفن الإسلامي فن يخلو من النظرية، وأنه اقتبس كثيرًا من سماته من الحضارات الأخرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الشبهات وتلك الطعنات التي وجهت للحضارة الإسلامية لم تكن كلها بأيدي هؤلاء المستشرقين الأجانب فحسب، بل كان منها سهامٌ مسمومةٌ وجهت إلى صدر الحضارة الإسلامية من قبل بعض المستغربين من المفكرين والباحثين المسلمين والعرب من تلامذة هؤلاء المستشرقين، أو ممن ساروا على نهجهم، وتبنوا آراءهم.

وقد رأينا أن من واجبنا تجاه ديننا وحضارتنا الإسلامية أن نتصدى لهذه الشبهات والأباطيل، ونرد على هذه الأكاذيب بالحجة والبرهان؛ ليتضح الحق من الباطل والنور من الظلمة.

وقبل الشروع في تناول هذه الشبهات نرى أنه من الأوفق أن نقدم للقارئ الكريم تعريفًا بالحضارة الإسلامية وأسسها وخصائصها، حيث إن هذا التعريف سيسهم إلى حد كبير في تكوين صورة واضحة لدى القارئ عن ماهية الحضارة الإسلامية، ومكوناتها، ومميزاتها، الأمر الذي سيساعد في فهم كثير من الردود التي سترد في صفحات هذا الكتاب.



الفَصْلُ الأَوَّلُ

الحضارة الإسلامية: مفهومها - أصولها - خصائصها

يجدر بنا قبل الخوض في مناقشة شبهات المستشرقين حول الحضارة الإسلامية أن نقدم للقارئ الكريم تعريفًا موجزًا بالحضارة الإسلامية، والأسس التي قامت عليها، والخصائص والسمات التي ميزت حضارتنا الإسلامية عن غيرها من الحضارات الأخرى.

معنى الحضارة لغة: «الحضارة في اللغة تعني: الإقامة في الحَضَر، والحَضَر، والحَضْرة والحاضرة: خلاف البادية، وهي: المدن والقرى والريف»[(١)].

إذن، حين تُذكر الحضارة في اللغة فإنّه يقصد بها ما هو عكس البداوة، أي: سكنى المدن والقرى، ويقال «حضر فلان حضارة» أي: أقام في الحضر، و«تحضر ويتحضر حضارة» أي: تخلق بأخلاق أهل الحضر وعاداتهم[(٢)].

فأصل معنى الحضارة إذن: هو الاستقرار والإقامة في المدن والقرى، وما يترتب عليها من التعاون والتآزر وتبادل المعلومات والأفكار والرقي المادي والمعنوي في الأخلاق والعادات والطباع، واستخدام وسائل الإنتاج والابتكار؛ لتيسير أمور الحياة.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م، ج٤، ص ١٩٦، الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، المطبعة الخيرية، ط ١٣٠٦ هـ ج ٣، ص ١٤٦ .

(٢) محمد عبد القادر الخطيب، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١٧.

معنى الحضارة اصطلاحًا ومفهومًا:

تعرف الحضارة بأنها: مجموع «المظاهر المادية والفكرية والروحية»، فالعقائد والتقاليد والأخلاق والإنتاج الفكري والطابع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفني، وكذلك صور الإنتاج المادي من العمائر والطرق والمصنوعات والآلات والأجهزة المختلفة، كلها تدخل في نطاق كلمة «الحضارة».

وقد عبر عدد من المؤرخين عن هذا المعنى الشامل للحضارة بصيغ شتى، فعبر الدكتور حسين مؤنس عنها بقوله: «إن الحضارة هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان؛ لتحسين ظروف حياته، سواء أكان هذا الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودًا، أم غير مقصود، وسواءً أكانت الثمرة مادية أم معنوية»[1].

ومن التعريفات التي تدور حول هذا المعنى - أيضًا - إن الحضارة هي كل ما يرتبط بحياة الاستقرار عند الإنسان، من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية وفنية[2].

تعريف الحضارة الإسلامية:

الحضارة الإسلامية هي: كل إنتاج روحي أو مادي أو فكري ينسب إلى الشعوب التي دخلت في الإسلام[3]، وهي تسمى «إسلامية» لأنها قامت على

(١) حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، رقم ١، ١٩٧٨م، ص ١٣.

(٢) محمد حسين محاسنه، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، العين، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١م، ص ١٤.

(٣) حسن محمود، نظرات في تاريخ الحضارة الإسلامية، مجلة منبر الاسلام، نوفمبر ١٩٦٠م، ص ٣٠، محمد الخطيب، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٤١.

أساس رسالة الإسلام، فكانت تعاليمها مأخوذة من القرآن الكريم، ومن أقوال الرسول ﷺ وأعماله.

والحضارة الإسلامية نوعان: النوع الأول: حضارة إسلامية أصيلة وتسمى: حضارة الخلق والإبداع، وقد كان الإسلام مصدرها الوحيد، وعرفها العالم لأول مرة عن طريق الإسلام، والنوع الثاني حضارة قام بها المسلمون في الأمور التجريبية امتدادًا وتحسينًا، كما عرفها الفكر البشري من قبل، وتسمى: حضارة البعث والإحياء[1].

(١) أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ج١، ص٥٠.

أصول الحضارة الإسلامية

قامت الحضارة الإسلامية على مجموعة من الأسس والأصول، كان لكل منها دوره في نشأتها وتكوين شخصيتها المتميزة، وتتمثل هذه الأسس والأصول فيما يأتي:

١-القرآن الكريم:

القرآن الكريم هو الأصل الرئيس الذي نبعت منه الحضارة الإسلامية، فهو دستور الإسلام والمسلمين، يحدد العلاقة بين الفرد وربه، وبين الفرد وأسرته، وبين الأسرة والمجتمع، وبين المجتمعات بعضها مع بعض، بل ينظم العلاقات بين الدول وبعضها مع بعض[1]، وصدق ربنا حين قال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وفي القرآن الكريم يكمن سر أصالة الحضارة الإسلامية وعظمتها، فيه سعادة البشر إذ ينظم المجتمع علي أسس سليمة تضمن له الأمن والرخاء والسعادة، وفي الحقيقة: إنه من الصعب حصر فضائل القرآن التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، ويكفي أن نذكر من هذه الفضائل أن القرآن الكريم يضمن حرية الرأي والعقيدة ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وينص علي المساواة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويأمر بالعدل بين الناس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ

(١) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٢٣.

﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل: ٩٠]، ويدعو إلي التكافل والتراحم: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وأمر بإحسان معاملة اليتيم: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: ٩]، وفي القرآن دعوة إلى التسامح: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

إذن، فقد وضع القرآن الكريم الأسس والمبادئ التي قام عليها النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والقضائي، تلك النظم التي تشكل جزءًا كبيرًا من الحضارة الإسلامية، كما أن التراث الروحي الذي جاء به القرآن الكريم المتمثل في القيم والأخلاق يمثل - أيضًا - جزءًا مهما من هذه الحضارة، بل هو ما يميز حضارتنا الإسلامية عن غيرها من الحضارات.

٢-السنة النبوية المطهرة:

يقصد بالسنة النبوية هو كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خَلقية أو خُلقية، أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أم بعدها، وهي تمثل الأصل الثاني الرئيس الذي استوحته الحضارة الإسلامية[(١)]، وهي التطبيق العملي لما أنزله الله ﷻ في القرآن الكريم، وهي تبين المبهم من القرآن، وتفصل المجمل منه.

ولا شك أن الحضارة الإسلامية قد استلهمت التراث الروحي الهائل الذي ورد في سنة النبي ﷺ، المتمثل في حب الخير والصدق والأمانة والوفاء بالعهد واتقان العمل، والإحسان إلى الجيران، والتسامح والرفق والعدل، والعطف على

(١) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٥ .

اليتيم والمسكين... وغير ذلك من الصفات الجميلة التي جعلت من أمة الإسلام خير أمة أخرجت للناس[١].

٣-أمة العرب:

يقصد بالعرب سكان الجزيرة العربية، داخلها وأطرافها، وهم ساميون، وينقسمون قسمين: عرب بائدة، وهي التي زالت من الوجود، مثل: عاد وثمود وطسم وجديس، وعرب باقية، وهم ينقسمون بدورهم قسمين: العرب العاربة أو القحطانيون، وهم سكان اليمن جنوب الجزيرة العربية، والعرب المستعربة، وهم العدنانيون من سكان الحجاز ونجد وما جاورهما من أواسط الجزيرة العربية[٢].

وأمة العرب هي واحدة من الأسس المهمة التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، ويكفي أن النبي ﷺ كان عربيًا، كما أن الصحابة كانوا عربًا، وهم الذين حملوا دعوة الإسلام ونشروها في الأقطار المختلفة[٣].

أفادت الحضارة الإسلامية من الموروث الحضاري العربي، حيث كان للعرب قبل الإسلام حضارة لم تكن تقل عن حضارة غيرهم من الأمم، وكانت لهم لغة ناضجة اختارها الله - تعالى - لتكون لغة القرآن، كما كانت لهم آداب راقية، تتمثل في الشعر والنثر والقصص والخطابة والحكم والأمثال، وكلها أمور لا تتم عفوًا، ولكنها تنمو علي مدى تاريخ طويل، وكان للعرب كذلك صلات تجارية خارجية مع الأمم المتحضرة، ومن ثم كانوا على علم بالتطورات الحضارية،

(١) محمد عوني ياسين، من تاريخ الحضارة الإسلامية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٢١ .

(٢) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية، ص ٢٦ .

(٣) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ٨ .

وتهيأت لهم الفرص للاقتباس من غيرهم، وكان للعرب تقاليدهم وأخلاقهم، وقد كان لهذا كله أثره في نشأة الحضارة الإسلامية وتكوينها وتطورها، وكان من الطبيعي أن يكون للعرب شأن كبير في إبداع هذه الحضارة التي نشأت في حجرهم[(١)].

٤-الشعوب الإسلامية:

أسهمت الشعوب الإسلامية غير العربية التي انضوت تحت راية الإسلام عقب حركة الفتوحات الإسلامية في بناء وتشكيل الحضارة الإسلامية، وقد كان لهذه الشعوب موروثات حضارية عريقة، وخبرات فنية وثقافية وعلمية متنوعة، فامتزجت حضارات الفرس والهنود والأتراك والمغول والبربر والأحباش والروم مع حضارة العرب المسلمين في بوتقة واحدة، الأمر الذي أكسب الحضارة الإسلامية طابع التنوع والثراء.

وظلت هذه الشعوب تشارك في بناء الحضارة الإسلامية في جميع المراحل التاريخية، وبرز منهم علماء أفذاذ في العلوم العقلية، كالرازي وابن سينا والخوارزمي وأبو الوفا الجوزجاني وجمشيد الكاشاني ونصير الدين الطوسي وأبي الريحان البيروني، كما فاقوا العرب - أحيانًا - في علوم اللغة العربية والعلوم الشرعية، ومنهم: سيبويه الفارسي إمام النحاة، ومن أول من دَوَّنَ علم النحو، وكذلك أصحاب الكتب الست في الحديث ليسوا عربًا، وكان علماء أصول الفقه أغلبهم عجمًا، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسّرين، وهو ما دفع ابن خلدون إلي القول بأنه: «لم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلّا الأعاجم»[(٢)].

---

(١) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ٩ .

(٢) ابن خلدون(ت ٨٠٨هـ): أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في=

٥-اللغة العربية والخط العربي:

شرفت اللغة العربية بأن تكون لغة القرآن الكريم، ومن ثم فقد أصبحت الوسيلة التي تعبر عن الحضارة الإسلامية، فأقبل المسلمون من غير العرب على تعلم اللغة العربية؛ لفهم كتاب الله والتفقه في أمور الدين، ساعدهم على ذلك ما تمتاز به اللغة العربية من سهولة التعبير، وكثرة المترادفات، فضلا عن طبيعة الخط العربي نفسه وأشكال حروفه القابلة للتشكيل؛ لمرونتها وطواعيتها[١].

وساعد على انتشار اللغة العربية والخط العربي تعريب الدواوين وإصلاح السكة في عهد عبد الملك بن مروان، الذي جعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية في دواوين الدولة الإسلامية، وحل الخط العربي محل الخطوط الأخرى في المكاتبات الرسمية، مما أدى إلى إقبال أهالي البلاد المفتوحة علي تعلم اللغة العربية وإتقان الخط العربي؛ ليتمكنوا من العمل بتلك الدواوين.

ومن ناحية أخرى فقد لعبت اللغة العربية دورًا كبيرًا في مزج الحضارات والعناصر المختلفة المتنافرة في الأمصار المفتوحة، واندمجت الأجناس على اختلافها اندماجا قويا في الحياة القومية التي كان يحياها العنصر العربي الحاكم، إذ ربطت اللغة العربية جميع البلاد برباط معنوي[٢]، وأصبح الخط العربي عاملًا من عوامل الوحدة في الحضارة الإسلامية، واستخدمه المسلمون في كتابة

=تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم، المقدمة، بيروت، ١٩٨٨م، ج١، ص ٧٤٨ .

(١) محمد عبد الحفيظ، تاريخ الفنون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ١٢٠ .

(٢) علي حسن الخربوطلى، الحضارة العربية الإسلامية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٨١.

المصاحف والمخطوطات وعلى أوراق البردي، وفي الكتابة على المباني والمسكوكات وشواهد القبور في مختلف أرجاء العالم الإسلامي.

٦- الحضارات السابقة:

وجد المسلمون في البلاد التي فتحوها حضارات عريقة تمتد إلى آلاف السنين، مثل: الحضارة الفرعونية في مصر، والحضارة اليونانية والبيزنطية في بلاد الشام، والحضارة الساسانية في إيران، والحضارة الهندية في شبه القارة الهندية، فماذا كان موقف المسلمين من هذه الحضارات التي وجدوها في البلاد التي فتحوها؛ هل قضوا عليها ودمروها تدميرًا؟ أم استفادوا منها؟، يمكننا أن نلخص موقف المسلمين من هذه الحضارات في النقاط الآتية:

- حافظ المسلمون على التراث الحضاري لتلك الشعوب، فلم يهدم المسلمون الآثار التي وجدوها في هذه البلاد، فظلت الأهرامات والمعابد الفرعونية في مصر كما هي لم تمس، وظلت قصور الساسانيين ومعابدهم كما هي على الرغم مما تحتويه من تماثيل وصور، وكذلك الحال بالنسبة للآثار اليونانية والبيزنطية في بلاد الشام، والآثار العربية القديمة في بلاد اليمن والحجاز بقيت - أيضا - كما هي لم يمسوها بسوء.
- حافظ المسلمون على الحرف والصناعات التي وجدوها في تلك البلاد، وشجعوا التقاليد الفنية والصناعية لدى أهالي البلاد المفتوحة، فظلت غالبية الحرف كما هي، بل ازدهرت بتشجيع من المسلمين، فوجدنا مثلًا حِرفًا مثل الطب والصيدلة والهندسة والكيمياء، وصناعات مثل صناعة المعادن والأخشاب والزجاج والمنسوجات والخزف والجلود تتطور وترتقي بتشجيع من المسلمين.

- أفاد المسلمون من العناصر الصالحة التي وجدوها في حضارات البلاد المفتوحة، ومزج المسلمون هذه العناصر بعضها ببعض، وأكملوا جوانب النقص فيها.

فالمسلمون عملًا بقول النبي الكريم: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ»[1].

عملوا على الإفادة من العناصر الصالحة الموجودة في الحضارات السابقة، والتي لا تتعارض مع مبادئ الدين.

ولا يعيب الحضارة الإسلامية أنها أفادت في بدايتها من الحضارات الأخرى، فهذا شأن الحضارات جميعًا، لكن يجب أن نؤكد على أن الحضارة الإسلامية لم تقف عند حد الأخذ والنقل من الحضارات الأخرى، وإنما استوعبت وهضمت تلك العناصر التي أخذتها، وطورت فيها، وأبدعت وابتكرت عناصر جديدة، حتى صار للحضارة الإسلامية شخصية مميزة استمرت على مدى قرون طويلة.

لم يجد المسلمون غضاضة من الإفادة من العناصر الصالحة التي وجدوها في الحضارات السابقة، فتفاعلوا معها، وامتزجت في بوتقة الحضارة الإسلامية عناصر من حضارات مختلفة، ويمكننا أن نلخص أهم التأثيرات التي انتقلت من الحضارات السابقة إلى الحضارة الإسلامية على النحو الآتي:

أ: الحضارة اليونانية «الإغريقية»: انتقلت بعض التأثيرات من الحضارة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية عن طريق بعض مراكز الحضارة الإغريقية في

(١) متفق عليه، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، صحيح البخاري، كتاب: اللباس، باب: عذاب المصورين يوم القيامة، ٣/ ٦٣، (٥٩٥٠)، صحيح مسلم، كتاب: اللباس والزينة، باب: لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب، ٣/ ١٦٧٠، (٢١٠٩).

بلاد الشام التي كان من أهمها مدن الرها وحران وأنطاكية، وكذلك عن طريق مدينة الإسكندرية بمصر، التي كانت ـ أيضًا ـ أحد أهم مراكز الثقافة الإغريقية[1].

وقد نقل المسلمون عن اليونانيين علوم الطب والتشريح والرياضيات، فضلًا عن علوم الفلسفة والفيزياء والكيمياء.

ب: الحضارة الفارسية الساسانية: كانت الحضارة الساسانية التي سادت العراق وفارس تحتفظ بتراث أسيوي خاص، أسهمت في تكوينه الحضارتان الصينية والهندية بنصيب وافر، وقد أدى انتشار الإسلام بين الفرس وتعلمهم اللغة العربية وإحلال الحروف العربية محل الحروف الفهلوية في الكتابة، أدى ذلك إلى تسهيل حركة الترجمة من الفهلوية إلى اللغة العربية، ومن أهم المجالات التي ظهر فيها تأثير الحضارة الفارسية على الحضارة الإسلامية:

الأدب: حيث لاقت كتب الأدب الفارسي قبولًا لدى من يجيدون اللغتين العربية والفارسية؛ لأن الأدب الفارسي كان أقرب إلى ذوق العرب وأحاسيسهم[2]، ومن أشهر كتب الأدب الفارسي التي ترجمت إلى العربية كتاب: «ألف ليلة وليلة» ، وكتاب: «الشاهنامه» للفردوسي.

الطب: كان للفرس عناية بالغة بصناعة الطب ومن المشهورين في هذا المجال في أيام الفرس «تيادورس النصراني» ونقل إلى العربية كتابه «كناش تيادورس»[3].

---

(١) فيليب حتى، تاريخ العرب، القاهرة، ١٩٥٢م. ص ٣٨٥ .

(٢) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية. ص ٣٧ .

(٣) مختار القاضي، أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الأوربية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص ٢٠ .

الفلك: كان للفرس معرفة ثاقبة بأحكام النجوم وتأثيرها في العالم السفلي، كما كانت لهم مراصد للكواكب قديمة، ومذاهب في حركاتها المختلفة، من ذلك المذهب الذي ألف عليه أبو معشر جعفر بن محمد البلخي (ت ٢٧٢ هـ) ـ زيجه الكبير[١]، وذُكر أنه مذهب العلماء المتقدمين من أهل فارس وكثير من علماء سائر النواحي، ومما يذكر للفرس ـ أيضًا ـ في هذا المجال أن لهم كتبًا جليلة في أحكام النجوم، منها: كتاب في صور درجات الفلك، ينسب إلى زردشت.

الألفاظ الفارسية: من المؤثرات الفارسية التي دخلت في الحضارة الإسلامية انتقال كثير من الألفاظ الفارسية إلى اللغة العربية، مثل: (دفتر – إيوان – بصمة – بقجة ـ ديوان – دكان – دهليز – شطرنج – شمعدان – كاغد – بيمارستان... إلخ)، وترجمت عديدٌ من الآثار الأدبية الفارسية إلى لغة القرآن، التي أصبحت لغة الجميع، وأدخل الفرس عديدًا من التعبيرات والأساليب والأغراض إلى اللغة العربية[٢].

في مجال الإدارة أخذ المسلمون بعض النظم الفارسية مثل الديوان الذي نقله المسلمون باسمه وهيئته، إضافة إلى بعض نظم الحرب وتقاليدها.

العمارة والفنون: امتدت التأثيرات الفارسية في الحضارة الإسلامية إلى مجال العمارة والفنون، حيث اقتبست بعض العناصر المعمارية من العمارة الفارسية، منها: نظام الإيوان، وطريقة التسقيف بالقبوات الطولية، وبعض أشكال العقود الفارسية، وبعض أشكال الزخارف، مثل: رسم الحيوانات الخرافية المجنحة؛

---

(١) القفطي، جمال الدين على بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، د.ت، ص ١١٧ .

(٢) محمد جبر أبو سعدة، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، القاهرة، د/ت، ص ٥٤ .

كالأسد والحصان المجنح، ومناظر الصيد والانقضاض، ورسم أشرطة زخرفية مزخرفة بحبات مستديرة، تسمى: حبات اللؤلؤ، والجلسة الساسانية المتربعة للأشخاص[1].

ج- الحضارة الهندية: انتقل جزء كبير من حضارة الهند وثقافتها إلى الحضارة الإسلامية عن طريق بلاد فارس، التي كانت على صلة وثيقة ببلاد الهند، حيث أخذ المسلمون من بين ثنايا التراث الفارسي أجزاء من ثقافة الهنود وعلومهم، مثل:

الرياضيات والفلك: التي حقق فيها الهنود نتائج باهرة، وأبرز الأمثلة على ذلك الأرقام الحسابية التي أخذها المسلمون عن الهنود، وعرفت باسم: الأرقام الهندية[2]، وطوروا فيها فاخترعوا الصفر والكسور العشرية، وفي مجال الفلك والرياضيات - أيضًا - ترجم المسلمون الكتاب الهندي، المعروف باسم: «سد هانتا» (Siddhanta) أي: «المعرفة والعلم والمذهب». وقد ظهرت الترجمة العربية في عهد أبي جعفر المنصور بعنوان: «السند هند».

الطب: وخاصة طب الأعشاب، حيث استفاد المسلمون - أيضًا - مما كتبه أطباء الهند عن فوائد الأعشاب في التطبيب.

اللغة: دخلت كثير من المصطلحات والأسماء الهندية في اللغة العربية، مثل: زنجبيل وكافور وخيزران وفلفل.

الأدب الهندي: وضح تأثير الحضارة الهندية في الحضارة الإسلامية - أيضًا -

---

(١) محمد عبد الحفيظ، تاريخ الفنون الإسلامية، ص ٤ .

(٢) مختار القاضي، المرجع السابق، ص ٣٢ .

في مجال الأدب؛ حيث ترجمت بعض كتب الأدب الهندية إلى اللغة العربية، وأشهرها: كتاب السندباد وكتاب «كليلة ودمنة» الذي ألفه الفيلسوف الهندي بيدبا، وترجمه إلى اللغة العربية عبد الله بن المقفع، وهو يتناول بعض القصص الوعظية التي وردت على ألسنة الطيور والحيوانات[1].

الألعاب: وهناك - أيضًا - لعبة الشطرنج الهندية الأصل، والتي انتقلت من الهند إلى إيران، وعن طريق الفرس انتقلت إلى المسلمين، وألفت فيها كتب بالعربية، وصار لها انتشار كبير في عالم الإسلام[2].

د- الحضارة الصينية: كان للعرب اتصال تجاري وثيق ببلاد الصين، كما فتح المسلمون جزءًا من بلاد الصين وهو المعروف إسلاميًا باسم «التركستان الشرقية» ويمثل إحدى مقاطعات الصين حاليًا واسمه: «شينجيانغ أو سينجيانغ» أي: «التخوم (الحدود) الجديدة»، وقد اشتملت الحضارة الإسلامية على بعض التأثيرات الصينية أبرزها: صناعة الورق الذي يقال: إن بعض الأسرى الصينين أدخلوها إلى سمرقند (في سنة ١٣٤هـ/ ٧٥١م)، ومنها انتقلت إلى بغداد التي أنشئ بها أول مصنع للورق بأمر من الوزير العباسي الفضل بن يحيى البرمكي[3]، وطور المسلمون هذه الصناعة، فصنعوا نوعًا من الورق رخيص الثمن، بعد أن كان الورق الصيني غالي الثمن، كما صنعوا نوعًا من الورق لا يتأثر بالنار، وأنتجوا نوعًا من الورق يدخل في تكوينه القماش.

---

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت، ١٩٨٥م، ص ٩٣.

(٢) أبو الحمد فرغلي، آثار فنية إسلامية من لعبة الشطرنج، مجلة المؤرخ المصري، عدد ٦، ١٩٩١م، ص ١٧٨- ١٨٣.

(٣) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية، ص ٣٩.

كما أخذ المسلمون عن الصينيين البوصلة (COMPASS)؛ لتساعدهم على تحديد الاتجاهات بدقة، وطوروا هذا الاختراع وصنعوا البوصلة المغناطيسية، وأخذ المسلمون عن الصينيين - أيضًا - مادة «نترات البوتاسيوم» المعروفة بملح البارود، واستخدموها في صناعة البارود.

وتأثرت المصنوعات الخزفية الإسلامية بما كانت تنتجه الصين من المصنوعات الخزفية، خاصة ذلك النوع المعروف باسم «البورسلين الصيني» ونوع آخر يسمى «السيلادون الصيني»، كما دخلت بعض العناصر الزخرفية الصينية إلى الفن الإسلامي، مثل: رسوم التنين والعنقاء، وتأثر الخط العربي بالأختام الصينية المربعة، فابتكر الخطاطون نوعًا من الخط الكوفي يسمى «الخط الكوفي المربع» تأثر في شكله العام بالأختام الصينية التي كان يراها المسلمون على المنتجات الصينية، التي كانت تباع في بلادهم.

هـ- الحضارة البيزنطية: سادت في الأقطار المطلة على حوض البحر المتوسط، وهي حضارة ذات أصول يونانية شرقية؛ لأن البيزنطيين والرومان من قبلهم كانوا تلاميذ لليونان، وقد وجدت بعض التأثيرات البيزنطية طريقها إلى الحضارة الإسلامية عن طريق بعض البلاد التي كانت تابعة لدولة الروم، مثل: مصر وبلاد الشام، ثم أصبحت تلك البلاد خاضعة للنفوذ الإسلامي، فدخلت كثير من نظم الإدارة البيزنطية، إلى الدولة الإسلامية في العصر الأموي[1]، كما ضربت العملة في بادئ الأمر على غرار العملة البيزنطية قبل أن يقوم الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بتعريبها، وتأثرت المباني التي بناها المسلمون في

(١) فيليب حتى، تاريخ العرب، ص ٢٩٠.

أول الأمر ببعض أشكال المباني التي بناها البيزنطيون في بلاد الشام، وببعض أشكال الزخرفة، بل لم يجد المسلمون غضاضة في أن يتتلمذوا على أيدي أصحاب الحرف والفنانين من الشوام وغيرهم.

وخلاصة القول: فإن الحضارة الإسلامية قد استفادت من العناصر الصالحة التي وجدتها في الحضارات الأخرى، إلا أنها بقيت في جوهرها حضارة إسلامية قامت على أساس منهج رباني شامل لكل مناحي الحياة، ومتوازن يعطي كل جوانب الحياة حقها، فلا يطغى منها جانب على جانب.

خصائص الحضارة الإسلامية

لكل حضارة مبادئ عامة تقوم عليها تنبع من عقيدة دينية أو من فلسفة وضعية، بحيث تصطبغ الحضارة بصبغة هذه العقيدة، وتنسب إليها، وتتفرد الحضارة الإسلامية بعدة خصائص تتميز بها عن الحضارات الأخرى، وهي:

١ - أنها حضارة إيمانية، قامت على أساس مبادئ الدين الإسلامي والعقيدة الإسلامية، التي صبغت حياة المجتمعات الإسلامية بالصبغة الإسلامية، وكان الدين الإسلامي الحنيف هو الدافع الأكبر إلى قيامها وإبداعها[١]، كما أن الدين الإسلامي هو الذي يضبط حركة المسلم في كافة مناحي الحياة: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ [الأنعام: ١٦٢].

أما الحضارة الغربية فلم يكن للدين أي أثر في قيامها، بل على العكس كان من أهم المبادئ التي قامت عليها الحضارة الغربية إبعاد الدين عن أي شأن من شئون الحياة، في حين تجعل للقيم المادية المكان الأول في حياة الفرد والمجتمع، وقد نتجت هذه المادية اللادينية نتيجة تجربة مريرة مرت بها أوروبا، تدخل فيها رجال الكنيسة في أمور العلم؛ حفاظًا على تميزهم الطبقي والاجتماعي، مما ترتب عليه العداوة بين رجال الدين ورجال العلم، ففي هذه الظروف نشأت العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن سائر أمور الحياة.

٢ - أنها حضارة إنسانية عالمية: لا ترتبط بإقليم جغرافي بعينه،

---

(١) عبد العزيز التويجري، خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، د.ت، ص ٧ .

ولا بجنس بشري، ولا بمرحلة تاريخية محددة، ولكنها تحتوي جميع الشعوب والأمم، وتصل آثارها إلى مختلف البقاع والأصقاع، فهي حضارة يستظل بظلالها البشر جميعًا، ويجني ثمارها كلُّ من يصل إليها[1]، أما الحضارة الأوروبية فترتبط في الأساس بالإنسان الأوروبي، وتسعى إلى توفير متطلباته المادية، وإشباع شهواته، وهي وإن أعطت بعض منتجاتها التكنولوجية للعالم الثالث، فإنها لا تعطي أبدا أسرار هذه التكنولوجيا؛ ليظل العالم عبيدًا لهذه الحضارة، وسوقا لإنتاجها.

٣-أنها حضارة ترفض كلَّ أنواع التعصب والعنصرية والطبقيَّة والقوميَّة، وما شَابَهَ ذلك؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)﴾ [الحجرات: ١٣].

٤-أنها حضارة متوازنة متكاملة: وازنت بين الجانب الروحي والجانب المادي، بين العمل للدنيا والعمل للآخرة: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٧٧)﴾ [القصص: ٧٧]، وهي حضارة متكاملة، بمعنى أنها لا تقتصر على جانب من جوانب الحياة، ولا تشبع جانبًا وتترك الآخر[2].

٥- إعلاء شأن مكارم الأخلاق في كلِّ نُظُم الحياة، فالحضارة الإسلامية ترفض المبدأ الميكافيلي «الغاية تبرر الوسيلة»، وتدعو إلي

(١) عبد العزيز التويجري، المرجع السابق، ص ٧ .

(٢) طه الخطيب وآخرون، مراكز الحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الاتحاد التعاوني للطباعة، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ١٧ .

عدم التنازل عن الأخلاق في جميع الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ قال ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»[1]، «أَقْرَبُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا»[2].

وإذا كانت حضارة الإسلام تقوم على الأخلاق، فإن حضارة الغرب حضارة مادية ونفعية لا وجود للأخلاق فيها؛ نظرًا لأن الحضارة الغربية لا تعترف بالدين، وتفصله عن الحياة، فلا وجود للقيم الأخلاقية والروحية، فهي حضارة مادية ونفعية بحتة، تقوم على الجانب المادي الحيواني في الإنسان، وتهمل الجانب الروحي.

٦- أنها حضارة دائمة باقية بقاء الحياة على وجه الأرض، تستمد بقاءها من الإسلام الذي قامت على أساس مبادئه، وقد تكفل الله ـ تعالى ـ بحفظ الدين الحنيف، وهي بذلك حضارة ذات خصوصيات متفردة؛ فالحضارة الإسلامية لا تشيخ لتنقرض، لأنها ليست حضارة قومية، ولا هي بعنصرية، ولا هي ضد الفطرة الإنسانية، والإسلام لا يتمّثل في المسلمين في كل الأحوال؛ لأن المسلمين قد يضعفون، ويقل نفوذهم ويتراجع تأثيرهم، ولكن الإسلام لا يضعف ولا يقلّ نفوذه، ولا يتراجع تأثيره، وهي بذلك حضارة دائمة الإشعاع، تتعاقب أطوارها[3].

---

(١) رواه البيهقي ـ وغيره ـ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مرفوعًا، السنن الكبرى، جماع أبواب من تجوز شهادته، باب: بيان مكارم الأخلاق (٢٠٧٨٢) ١٠/ ٣٢٣، قال ابن عبد البر: هذا الحديث يتصل من طرق صحاح عن أبي هريرة رضي الله عنه وغيره عن النبي ﷺ، التمهيد، ٢٤/ ٣٣٣.

(٢) أخرجه الترمذي، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، مرفوعًا، وحسنه، أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في معالي الأخلاق، ٣/ ٤٣٨، (٢٠١٨).

(٣) التويجري، المرجع السابق، ص ٨.

٧- أنها حضارة تقوم على مراعاة أعراف وعادات المجتمعات ما لَم تُخالِف الدين[(١)]؛ قال ﷺ: «خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ، بِالْمَعْرُوفِ»[(٢)].

٨- أنها حضارة تكرم الإنسان لإنسانيته ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، إن الحضارة الإسلامية تكرم الإنسان كونه إنسانًا بصرف النظر عن دينه فقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ يشمل جميع البشر، فأوجب الله للإنسان التكريم، وأوجب عليه أن يتحمل المسئولية في بناء المجتمع الإنساني، وأن يشارك في إعمار الأرض[(٣)].

٩- أنها حضارة تقوم على مبدأ المساواة والعدل بين الناس، وسبب المساواة بين جميع الخلق: أنهم ينتسبون إلى أصل واحد هو آدم وحواء - عليهما السلام - وتميزهم إنما يكون بالتقوى والعمل الصالح: «أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ»[(٤)]، «أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»[(٥)]، ومجال العدل في حضارة الإسلام يشمل

---

(١) أحمد بن سواد، خصائص الحضارة الإسلامية، مقال منشور بموقع الألوكة:
http://www.alukah.net/culture/0/69206

(٢) متفق عليه، من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعًا، صحيح البخاري، واللفظ له، كتاب: النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل ... ٧/ ٦٥، (٥٣٦٤)، وصحيح مسلم، كتاب: الأقضية، باب: قضية هند، ٣/ ١٣٣٩، (١٧١٤).

(٣) طه الخطيب وآخرون، المرجع السابق، ص ١٦ .

(٤) أخرجه أبو داود – وغيره – من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مرفوعًا، واللفظ له، كتاب: الأدب، باب: التفاخر بالأحساب، ٧/ ٤٣٨، (٥١١٦)، والترمذي، وحسنه، أبواب المناقب، ٦/ ٢٢٩، (٣٩٥٦).

(٥) أخرجه أحمد - وغيره - من حديث أبي نضرة رضي الله عنه مرفوعًا، ٣٨/ ٤٧٤، (٢٣٤٨٩)، ورجاله رجال الصحيح، كما قال الهيثمي، مجمع الزوائد، ٣/ ٢٦٦، (٥٦٢٢).

كل شيء، ومع كل الخلق، ومن مجالات العدل في الإسلام: العدل في القول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، والعدل في الحكم بين الناس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، والعدل بين الرعية، والعدل بين المتخاصمين، والعدل بين الأبناء في العطية، وحتى في المشاعر والعواطف «اتَّقُوا اللهَ وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ»[1]، والعدل بين الزوجات، العدل بين المرؤوسين والموظفين. والعدل في الإسلام لا يعرف العاطفة ولا يتأثر بحب أو ببغض، فيشمل حتى الأعداء: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

أما الحضارة الأوربية فتقوم على إعلاء شأن الإنسان الأوروبي، وتنظر إلى ما عداه من بني البشر نظرة انتقاص واحتقار، وخير مثال على ذلك ما فعله الأوربيون الذين استعمروا أمريكا بسكان البلاد الأصليين الهنود الحمر، وإبادتهم إبادة جماعية، وما فعلوه - أيضًا - بالسود في أمريكا، واحتقارهم، واستباحة دمائهم وممتلكاتهم، وهذا التعصب والإحساس بالأفضلية أبقى صفة الاستعمار قائمة في طبيعة هذه الحضارة وأهلها، فتعاملوا مع شعوب العالم الثالث على أنهم همج رعاع، فاستباحوا بلادهم، ونهبوا خيراتهم، واستعمروا بلادهم مئات السنين، فاستعمروا بلاد الهند، ودول إفريقيا جميعها، ومعظم دول آسيا.

١٠- أنها حضارة تحثُّ على العمل وعمارة الأرض، وإثراء الحياة

(١) متفق عليه، من حديث النعمان بن بشير ﷺ، مرفوعًا، صحيح البخاري، كتاب: الهبة، باب: الإشهاد في الهبة، ٣/ ١٥٨، (٢٥٨٧)، وصحيح مسلم، كتاب: الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ٣/ ١٢٤٣، (١٦٢٣).

في شتَّى الميادين بكل ما هو مفيد، حتى جعل صاحبَها يرتقي لمرتبة العبادة إذا ابتغى بعمله وجهَ الله، فقال ﷺ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»[1]، وقال ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ»[2].

١١- مراعاة المصالح والمفاسد بتحقيق أعلى نسبةٍ من المنافع والمصالح، ودرء أكبر قدْرٍ من المفاسد والمضارِّ[3]؛ قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

١٢-أنها حضارة تقوم علي تأصيل مبدأ الشورى في تدبير أمور الأُمَّة؛ قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وتكون الشورى في الإسلام فيما لا نص فيه، ولم يكن فيه إلزام من الله تعالى، وأهمية الشورى: أنها سبيل إلى الآراء والأحكام والقرارات الصائب.

١٣-أنها حضارة قائمة على إعلاء قيمة العلم وإعمال العقل والتفكر، والعلم للإسلام كالحياة للإنسان، وطلب الإسلام أن يكون الإيمان بالله لا عن طريق

(١) متفق عليه، من حديث أنس رضي الله عنه، مرفوعًا، صحيح البخاري، كتاب: المزارعة، باب: فضل الزرع والغرس، ٣/ ١٠٣، (٢٣٢٠)، وصحيح مسلم، كتاب: المساقاة، باب: فضل الغرس والزرع، ٣/ ١١٨٩، (١٥٥٣).

(٢) أخرجه الترمذي - وغيره - من حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه مرفوعًا، وحسنه، أبواب الأحكام، باب: ما ذكر في إحياء أرض الموات، ٣/ ٦٥٤، (١٣٧٨) وذكره البخاري، معلقًا موقوفًا على عمر رضي الله عنه، كتاب: المزارعة، باب: من أحيا أرضا مواتًا، ٣/ ١٠٦.

(٣) أحمد بن سواد، خصائص الحضارة الإسلامية، مقال منشور بموقع الألوكة:
http،//www.alukah.net/culture/0/69206

التقليد والمحاكاة، بل عن طريق التأمل والنظر والتفكير[1] ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١].

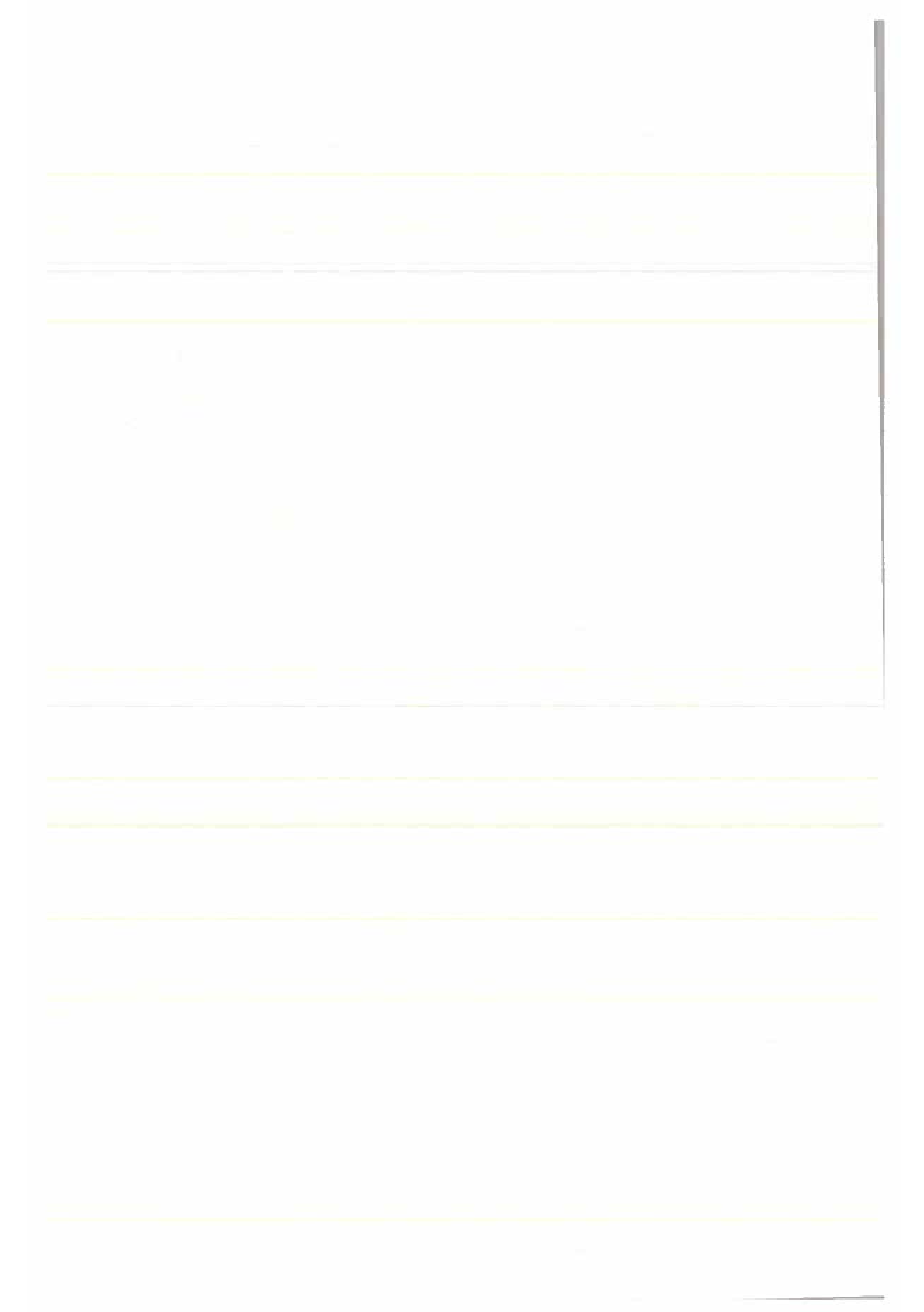
١٤- الحضارة الإسلامية تقوم على السلام العالمي، والتعايش بين سكان الأرض، فتعترف بالآخر، وتدعو إلى الحوار، وتعتمد الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، وفي الحديث الشريف: «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»[2]، والقوة في الإسلام إنما تشرع حتى تحمي حرية الاختيار، وتحقق إنسانية الإنسان، أما حضارة الغرب فهي حضارة القوة والصراع، وتسلط الإنسان على الإنسان، وإشعال الحروب والفتن في مناطق العالم.

وبعد أن تعرفنا على مفهوم الحضارة الإسلامية والأسس التي قامت عليها، والخصائص التي ميزتها، نشرع الآن في استعراض شبهات المستشرقين حول الحضارة الإسلامية، والرد عليها.

---

(١) محمد الخطيب، تاريخ العلم في الإسلام، القاهرة، د/ ت، ص ١.

(٢) متفق عليه، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، مرفوعًا، صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ١/ ١١، (١٠)، صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان تفاضل الإسلام... ١/ ٦٥، (٤٠).



الفصل الثاني

شبهات المستشرقين حول النظم الحضارية الإسلامية

لمحة عامة عن النظم الحضارية في الإسلام:

لم يترك الإسلام جانبًا من جوانب الحياة الإنسانية إلا ووضع له الضوابط والقواعد التي تنظمه حسب منهج سماوي، وقد احتلت النظم الإسلامية مكانًا بارزًا في الحضارة الإسلامية، وطبقت في كثير من جوانبها توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ويقصد بالنظم اصطلاحًا: مجموعة المبادئ والتشريعات والأعراف والتقاليد وغيرها من الأمور التي تقوم عليها حياة المجتمع وحياة الدولة، وبها تنتظم أمورها، وتعرف «النظم الإسلامية» بأنها: «الأحكام والقواعد التي شرعها الله ـ سبحانه ـ لتنظيم أعمال الناس، وعلاقاتهم المتعددة، والمتنوعة، المنبثقة عن العقيدة الإسلامية؛ فقواعد الإسلام وأحكامه في السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والقضاء، والعقوبات، وغيرها من القواعد والأحكام التي تنظم الحياة الخاصة والعامة تشكل بمجموعها وتفاعلها وتناسقها وترابطها النظام الإسلامي»[(١)].

وللنظم الإسلامية عدد من الخصائص، من أهمها: الوسطية والاعتدال والواقعية واليسر والمرونة والشمول والتكامل والعموم، والمثالية، والموازنة بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة[(٢)].

---

(١) عبد المعز فضل عبد الرازق، النظم الإسلامية السياسية والاقتصادية، نصوص وفصول مختارة، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٢٥ .

(٢) عبد المعز فضل عبد الرازق، المرجع السابق، ص ١٥- ١٦ .

النظام السياسي: قام النظام السياسي في الدولة الإسلامية على مجموعة من القوانين والمبادئ والتقاليد، أطلق عليها في مجموعها اسم: «النظم السياسية الإسلامية»، وتشمل الخلافة والوزارة والحجابة والكتابة، وقد تطورت نظم الحكم والتشريع في الدولة الإسلامية حسب الظروف التاريخية ومقتضيات المجتمع وتقاليد الأمم التي دخلها الإسلام، ولكن في إطار أحكام الإسلام ومبادئه الأساسية.

والخلافة نظام مستحدث يختلف في أصوله وخصائصه ووظائفه عن غيره من أنظمة الحكم الأخرى التي عرفتها شعوب الشرق الأدنى، وهي: رياسة عامة في أمور الدين والدنيا، والخليفة ينصبه المسلمون ببيعة حرة من أهل الحل والعقد بالرضى والاختيار، جامعًا لشروط انعقاد الخلافة التي تتلخص في: العلم والعدالة، والكفاية، وهي أن يكون الخليفة قادرًا علي إقامة الحدود بصيرا بالحروب والسياسة، وأن يكون الخليفة مسلمًا حرًّا ذكرًا بالغًا عاقلًا، سالم الحواس والأعضاء، واشترط بعضهم النسب القرشي[1].

وللأمة حقوق على الخليفة أو الإمام، تتمثل في: حفظ الدين، وإقامة الحدود الشرعية، ورعاية الأموال والممتلكات العامة للدولة، ورعاية الوظيفة العامة في الدولة؛ بوضع الشخص المناسب لكل وظيفة، والقيام بالحقوق مباشرة بنفسه أو بتفويض منه بشرط متابعتها، وتحصين الثغور، وحماية الحدود والدفاع عن الدولة[2].

---

(١) محمد عبد الحفيظ، عبد المعز فضل، تاريخ الحضارة الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٦م، ص ٢٤.

(٢) عبد الرحمن الجويبر، النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها، دار المآثر، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ، ص ١٣٩ - ١٤٠.

وفي المقابل للإمام حقوق علي الأمة تتلخص في :حق السمع والطاعة، وحق النصرة، وحق النصيحة والمشورة[(١)].

ولم يؤثر عن النبي ﷺ نص صريح في مسألة الحكم من بعده، فقد ترك مسألة من يخلفه دون أن يبت فيها، ورأى أن يترك الأمر في كل زمان بما يلائمه، إذ إن الأحوال تتغير والمجتمعات تتطور، وحتى يحقق الشورى التي وردت في القرآن الكريم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقد تنوعت الطرق التي اتبعت في انتخاب الخلفاء الراشدين الأربعة، منها طريقة الانتخاب المباشر وطريقة العهد بعد التشاور، وطريقة البيعة المباشرة[(٢)].

وبوصول معاوية رضي الله عنه إلى سدة الحكم تغير نظام الحكم في الدولة الإسلامية عما كان عليه في عهد الخلفاء الراشدين؛ إذ لم تكن الخلافة وراثية في زمن الخلفاء الراشدين، حتى جاء معاوية رضي الله عنه فجعلها وراثية في أسرته حين أخذ البيعة لابنه يزيد في حياته، وفي العصر العباسي ظهر ما يعرف بولاية العهد، فكان الخليفة يعهد إلى شخص أو أكثر من أبنائه أو أحد أقاربه بولاية العهد، وتجاهل العباسيون مشكلة السن، فعهدوا بالخلافة إلى الذين لم يبلغوا سن الرشد، كما عهد الرشيد إلى ابنه الأمين، وكان عمره خمس سنوات فقط[(٣)].

بقي أن نشير إلى أن الخلافة ظلت في أول الأمر واحدة؛ لأن العقلية الإسلامية لم تكن تقبل تعددها، وحسبنا دليلًا على ذلك أن بقايا الأمويين الذين فروا إلى

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٩ – ١٤٠ .

(٢) مصطفى رمضان، تاريخ النظم الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١٢ .

(٣) صبحي الصالح، النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٥هـ، ص٢٧٠.

الأندلس بعد قيام الخلافة العباسية لم يتلقبوا بلقب الخليفة، وإنما اكتفوا بلقب أبناء الخلائف أو لقب: «أمير الأندلس»، ولكن بعد قيام الخلافة الفاطمية الشيعية في المغرب، واتخاذ أئمة الشيعة ألقاب الخلافة مثل العباسيين، أعلن عبد الرحمن الثالث نفسه أميرًا للمؤمنين في الأندلس في سنة (٣١٦ هـ/ ٩٢٩ م)، ولقب بالناصر لدين الله، كما تلقب بلقب: «الخليفة»، وبهذا أصبح هناك ثلاثة خلفاء في وقت واحد يمثلون الخلافة العباسية في العراق، والفاطمية في مصر، والأموية في الأندلس، مما اضطر الفقهاء إلى إجازة تعدد الخلافة ما دامت هناك مصلحة تقتضي ذلك بحجة اتساع رقعة الإسلام[1].

الوزارة: تعد وظيفة «الوزارة» من الوظائف السلطانية في النظام السياسي الإسلامي، وهي من الوظائف التي تعين الخليفة على أعباء الحكم والخلافة[2].

ولم يعرف الوزير كمنصب رسمي إلا في الدولة العباسية، وكان أبو سلمة الخلال أول وزير في الحضارة الإسلامية، وانقسمت الوزارة في الدولة العباسية إلى نوعين: وزارة تنفيذ، ووزارة تفويض[3]، فأما وزارة التنفيذ أو وزارة القلم فتقتصر مهمة الوزير فيها على تنفيذ أوامر الخليفة وعدم التصرف في شئون الدولة من تلقاء نفسه، وإنما كان يعرض الأمور على الخليفة، ويتلقى أوامره، فهو بمثابة وسيط بين الخليفة والشعب، وأما وزارة التفويض، وتعرف - أيضًا - بوزارة السيف، وهي أن يفوض الخليفة شخصًا يثق به للنظر في أمور الدولة، والتصرف في شئونها دون الرجوع إليه، وفي أواخر عصر نفوذ الأتراك تقلص نفوذ الوزراء

---

(١) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية، ص ٥٣ .
(٢) عبد المعز فضل عبد الرازق، النظم السياسية، ص٢٩٣ .
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص٦٠٧ .

بتقلص نفوذ الخلفاء، فأصبحت الوزارة كالخلافة اسمًا بلا مسمى، وزاد تدهور الوزارة بعد أن وقعت الخلافة العباسية تحت سيطرة البويهيين في سنة (٣٣٤ هـ/ ٩٤٩ م) الذين استبدوا بأمور الخلافة[١].

الحجابة: وظيفة من وظائف النظام السياسي في الدولة الإسلامية، والحاجب هو الذي يحجب الباب دون الناس والحاكم، ولا يدخل أحدًا إلا بإذنه، وفي الحقيقة هو الواسطة بين الناس والحاكم، الذي يدرس حوائجهم، ويسمح بالمقابلة مع الخليفة إذا كانت الحاجة قوية، ولا يسمح إذا كانت دون ذلك، ولذا كان الحاجب من خير أهل الخليفة، فهو وجه الحاكم ولسانه مع الناس[٢]، وأول من استحدث وظيفة الحجابة معاوية بن أبي سفيان ﵁، وذلك بعد كثرة أعباء الخليفة وتشعبها، بالإضافة إلى حوادث الاغتيالات للخلفاء، ولم يكن مفهوم الحجابة واحدًا في المشرق والمغرب، ففي العراق مثلًا كان الحاجب يقوم بعمل مدير التشريفات اليوم، في حين كان الحاجب في الأندلس يتمتع بسلطات رئيس الحكومة، وهو بذلك أقرب الوزراء إلى الخليفة الأندلسي؛ حتى ليقدر على تمثيله في جميع سلطاته الفعلية[٣].

ومن النظم السياسية في الحضارة الإسلامية ـ أيضًا ـ **وظيفة الكتابة**، وعرفت وظيفة الكتابة في عهد النبي ﷺ، وفي عهد الخلفاء الراشدين، وبعد انتقال الخلافة إلى بني أمية وتعريب الدواوين على يد عبد الملك بن مروان وابنه الوليد، بدأت

---

(١) محمد عبد الحفيظ، عبد المعز فضل، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٣٣.

(٢) أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ص ٢٢٦-٢٣٠، عن ابن خلدون في المقدمة، ص١٦٨.

(٣) صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٣٠٦.

تظهر طبقات من الكتاب تمثل صفوة المثقفين، كما تعدد عدد الكتاب وصاروا خمسة، ربما بسبب تعدد مصالح الخلافة وتشعبها، اختص الأول منهم بكتابة الرسائل ومخاطبة الملوك والأمراء وعمال الولايات والأمصار والثاني بتدوين حساب الخراج، والثالث بقيد أسماء الأجناد وطبقاتهم وأعطياتهم، والرابع بالشرطة، والخامس بالقضاء، وكان أعلاهم مركزًا هو كاتب الرسائل، وتكشف لنا المكانة الرفيعة التي احتلها عبد الحميد الكاتب لدى مروان بن محمد ـ آخر خلفاء بني أمية ـ عما وصل إليه الكاتب من أهمية[1].

وفي العصر العباسي كانت وظيفة الكتابة من أهم الوظائف، ويرجع الاهتمام بها إلى كثرة المسئوليات الملقاة على عاتق الوزير مما تطلب ضرورة تعيين موظفين كبار يساعدونه في إدارة شئون الدولة، فكان الكاتب من أكبر أعوان الخليفة والوزير[2].

وكانت طبقة الكتاب ذات أهمية كبيرة في الدولة العباسية، وكان يرأس الكاتب ديوان الرسائل الذي يعد من أهم وأخطر دواوين الدولة العباسية، وكانت مهمة وخطيرة.

وحرص الخلفاء العباسيون على أن يتولى كتابة الرسائل من ينتمون إلى نسب رفيع، ومن يتمتعون بسعة العلم وعمق الثقافة، وكان الكاتب يقوم بتحرير الرسائل الرسمية والسياسية داخل الدولة وخارجها، ويتولى نشر القرارات والبلاغات والمراسيم بين الناس، ويجلس على منصة القضاء بجوار الخليفة؛ للنظر في

---

(١) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية، ص ٦٢ .

(٢) صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص ٣٠٣ .

الدعاوى والشكاوى، ثم ختمها بخاتم الخلافة بعد إقرارها من قبل الخليفة ووضعها في الصيغة النهائية.

النظام الإداري: اعتمد النظام الإداري في الحضارة الإسلامية على عدد من الدواوين، سواء في عاصمة الخلافة أو في الولايات حيث وجدت دواوين إقليمية[1]، ومن أهم هذه الدواوين: ديوان الجند، ويسمى أيضًا: ديوان الجيش أو العطاء، وديوان الخراج، وديوان البريد، وديوان الرسائل أو ديوان الإنشاء، وديوان العمال، وديوان الموالي والغلمان، وكانت تسجل فيه أسماء موالي الخليفة وعبيده[2]، وديوان النظر في المظالم، ويتضح من اسمه أنه كان لكل مواطن الحق في التظلم للخليفة نفسه[3]، وديوان البر والصدقات[4]، وديوان الطراز[5]، وكانت مهمته الإشراف على مصانع النسيج؛ حيث وجد منها نوعان: طراز الخاصة الذي يصنع الملابس للخليفة وحاشيته، وطراز العامة، الذي يصنع الملابس لعامة الناس، ومن هذه الدواوين - أيضًا - ديوان المصادرات، وكذلك ديوان الجهبذة أو المحاسبة[6]، وديوان الأحباس، أي: الأوقاف،

---

(١) حسن الباشا، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٥٥ .

(٣) الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس (ت ٣٣١هـ/ ٩٤٢م)، الوزراء والكُتاب، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٣٥ .

(٤) المرجع السابق، ص٤٣ .

(٥) المرجع السابق، نفسه، ص٣٠، ٤٧، ٤٣ .

(٦) ابن طباطبا، محمد بن علي بن محمد، ت٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م، الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، بيروت، ط١/ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص١١٠ .

وكان لكل ديوان من هذه الدواوين رؤساء يسمون: أصحاب الدواوين، وبكل ديوان كتاب وخزان وبوابون وأعوان[1].

النظام الاقتصادي: وفيما يتعلق بالنظام الاقتصادي في الحضارة الإسلامية فقد قام على عدد من المبادئ الإسلامية الاقتصادية، منها: الاعتراف بالملكية الفردية، وحرية الكسب بالطرق المشروعة، وحراسة الملكيات الخاصة في حدود المصلحة العامة للأمة، وتحقيق العدالة الاجتماعية في الاقتصاد وتوزيع الثروات، وتوفير الحرية في ممارسة النشاط الاقتصادي[2].

وللنظام الاقتصادي الإسلامي سمات وخصائص تميزه عن النظم الاقتصادية الأخرى، فهو يحمل الطابع التعبدي الذي يحكم صاحبه بأحكام الإسلام من حيث التعاملات المباحة أو المحرمة، وكذا ربانية الهدف، حيث يعمل على إعمار الأرض للعيش الإنساني تحت أمر الله تعالى، وكذا التوازن بين مصلحة الفرد والجماعة، والجمع بين الثبات والمرونة، والتوازن بين المادية والروحية، والواقعية في المبادئ والمنهج والأحكام، والعالمية الصالحة لكل زمان ومكان[3].

ويعتمد النظام الاقتصادي في الحضارة الإسلامية على عدد من المؤسسات، من أهمها: بيت المال، الذي يعد أسمى وأصل الدواوين ومرجعها، وله موارد

(١) حسن الباشا، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٥٩ .

(٢) أحمد شلبي، الاقتصاد في الفكر الإسلامي (ضمن أجزاء موسوعة الحضارة)، ج٤، ص٣٣-٤٥، وعبد المعز فضل، النظم السياسية، ص٣٥٣-٣٦٥ .

(٣) مصطفى شاهين، الإسلام والتغيير الحضاري، ص٢٦٦-٢٧٥، القاهرة، ط ١٩٩٢م، د. حسن العسال، النظام الاقتصادي في الإسلام مبادئه وأهدافه، ص١٥-١٦.

دورية، تشمل: الزكاة والخراج والجزية، وموارد أخرى غير دورية، تشمل: الغنيمة والفيء ومال اللقطة وتركة ما لا وارث له، والعشور (ضريبة تؤخذ من التجار)، وخمس الركاز (ما يستخرج من باطن الأرض)، وكانت النقود المتداولة في الدولة الإسلامية ثلاثة أنواع هي: الدينار ويضرب من الذهب، والدرهم ويضرب من الفضة، والفلس ويصنع من النحاس أو البرونز.

وعرفت الدولة الإسلامية نظام الأسواق المتخصصة في سلعة بعينها، كما وجدت أسواق خاصة بالنساء في بعض البلاد الإسلامية، وعرفت الحضارة الإسلامية نظام الرقابة والتفتيش على الأسواق بمعرفة المحتسب، ويعمل المحتسب على ضمان جودة السلع ومنع الغش في الأسواق، والتزام كل فرد بسعر السوق.

النظام القضائي: أما النظام القضائي في الحضارة الإسلامية فقد تكون من أربع مؤسسات، هي: القضاء والحسبة والنظر في المظالم والشرطة، وكان القضاء مستقلًا وملزمًا ونافذًا، وفي العصر العباسي استحدث منصب قاضي القضاة، وكان يعين القضاة في الأمصار، مع اتساع سلطة القاضي، وعلو مقامه ومكانته[1].

ويرتبط بالقضاء وظيفة الحسبة، التي بدأت معالمها تتضح كمنصب رسمي منذ العصر العباسي، وكان للمحتسب اختصاصات واسعة تتعلق كلها بحفظ الآداب العامة، ومنع الغش، ومراعاة أصول الصنعة وجودة المنتجات، وإزالة المنكرات، وكل ما يسبب الضرر للناس.

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م، ج١٠، ص٢١٧، القاضي وكيع، أخبار القضاة، ج٣ ص٣١٢، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج٢، ص٣١٢؛ حسن إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، ص٣٣٦، جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج١، ص٢٤٤ وما بعدها.

وتُعدُّ ولاية المظالم من أهم المعالم الحضارية الإسلامية، التي تمثل سيادة الحق والعدل، وخضوع جميع أصحاب النفوذ والسلطان للأحكام التي تقررها عدالة الإسلام[1]، وكان الخلفاء أو ولاة العهد يجلسون بأنفسهم للنظر في مظالم الرعية، وقد ظهرت هذه الوظيفة إلى جانب وظيفة القاضي، وأصبحت منصبًا قضائيًّا مهمًّا يهتم بمنع الظلم بين الرعية، وإمضاء ما يعجز عنه القضاة، وحمل الخصوم على الصلح، واستحلاف الشهود[2]، ثم توسع اختصاصه، فشمل ـ أيضًا ـ النظر في تعدي الولاة والحكام على الرعية، وجور العمال في جمع الأموال، وعدالة كتاب الدواوين في إدخال الأموال، ومراعاة العبادات الظاهرة، والنظر فيما يقوم من نزاع بين المتشاجرين.

وكانت الشرطة من أهم المؤسسات الإسلامية التي أنيط بها ـ مع غيرها من النظم ـ حفظ الأمن وحماية العدالة داخل أراضي الدولة الإسلامية في وقت السلم والحرب على السواء[3]، وتعددت مهام صاحب الشرطة؛ كاستتباب الأمن، والأخذ على أيدي اللصوص والمفسدين، والمحافظة على الآداب العامة، كمنع النساء من التبرج، وزيارة القبور، ومنع الملاهي، وضرب المخنثين، وتنفيذ أوامر القضاء، ومساعدة عمال الخراج والمحتسب، وإدارة السجون، ورعاية المحابيس، وتفتيش الأطعمة، وإطفاء الحرائق والإنقاذ[4]، وعرفت ـ أيضًا ـ الشرطة السرية التي سميت باسم «أصحاب الأخبار» أو «العَسَس».

---

(١) محمد فاروق النبهان، ولاية المظالم في التاريخ الإسلامي، مجلة الأمة، العدد الحادي والثلاثون، السنة الثالثة، رجب ١٤٠٣هـ.

(٢) ابن خلدون، العبر، ج١، ص٢٢٢، الماوردي، الأحكام السلطانية ٦٤،٦٩،٧٠، أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة، ص١٢٨ .

(٣) حجازي طراوة، دراسات في تاريخ الحضارة، ص٦٥ .

(٤) مناع القطان، الشرطة في الإسلام، مجلة حماة الأمن، العدد الأول السنة الأولى، الرياض، =

النظام الاجتماعي: عندما جاء الإسلام ترك أثرًا كبيرًا على النظام الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، فكان إصلاحًا اجتماعيًا وأخلاقيًا عميق الأثر، وأبطل المساوئ والنقائص في المجتمع الجاهلي، وقام على أساس توحيد الله والإيمان به، والعدل والمساواة والتفاضل بالتقوى، والحرية الخاصة والعامة والأخوة الدينية، واحترام النفس الإنسانية وحمايتها، وتحقيق السلام الاجتماعي والاعتناء بالأسرة، وسيادة مبدأ المحبة والتعاون بين الأفراد والتوازن بين الروح والمادة، ووجوب طلب العلم، ونبذ الجهل والاعتناء بصحة الأفراد، وتوحيد الكلمة على الطاعة والنظام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتطور والتجديد، وصيانة الأموال والحرمات والدماء، والعمل والإنتاج، وحسن الأخلاق والسلوك والمعاملة[1].

وقد تطور المجتمع الإسلامي مع تطور الدولة الإسلامية واتساع حدودها خاصة في العصرين الأموي والعباسي، من المحيط الهندي شرقًا حتى المحيط الأطلسي غربًا، واحتوت الدولة الإسلامية على شعوب وقوميات وديانات متعددة ومتباينة، وتألفت المجتمعات من عدة عناصر عرقية ودينية، على رأسها العرب المسلمون وهم العمود الفقري للدولة والمجتمع الإسلامي، وهم المسلمون الأوائل في شبه الجزيرة العربية، وهم الطبقة الحاكمة وقادة الفتوح الأولى للدولة الإسلامية، وفي العصرين الأموي والعباسي بقي العرب هم القوة

=رجب ١٣٩٨هـ، ص٥٧،٥٨، نمر بن محمد الحميداني، ولاية الشرطة في الإسلام، دراسة فقهية تطبيقية، الرياض، ١٩٩٤م، ص١٥٩،١٨٨، ناصر الأنصاري، تاريخ أنظمة الشرطة في مصر، ص٤٦، د. حجازي طراوة، دراسات في تاريخ الحضارة، ٦٤،٦٥ .

(١) صلاح الدين المنجد، مرجع السابق، ص ١٣-٨٩، وراجع خطبة الوداع للنبي المصطفى ﷺ، فقد حوت لب معالم المجتمع الإسلامي.

الفاعلة في المجتمع الإسلامي في المناصب والولايات، ومن عناصر المجتمع أيضًا: الموالي، وهم المسلمون من غير العرب، وكان معظم الموالي في الدولة العربية الإسلامية ـ وخاصة موالي العراق ـ من أصل فارسي، ويتحدثون باللغة الفارسية[1]، وقد علت منزلة الموالي في عصر الدولة العباسية، وأسند إلى كثير منهم الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية، وهناك ـ أيضًا ـ أهل الذمة من اليهود والنصارى وغيرهم، ممن ظلوا على دينهم ولم يدخلوا في الإسلام، وهم أهل ذمة في عنق المسلمين، في حين وضعت على أهل الذمة الجزية، وهي ضريبة جندية أو بدل الخدمة العسكرية بتعبيرنا الحديث ، فرضتها الدولة الإسلامية على القادرين على حمل السلاح ممن هم في سن الجندية[2]، مقابل حمايتهم وتأمينهم على الأرواح والأموال وحرية العبادة والعقيدة، وكانت أبواب المشاركة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأدبية والعلمية مفتوحةً أمام أهل الذمة في الدولة، بل شارك أهل الذمة في جميع نواحي الحياة دون تمييز، ودخلوا في وظائف الدولة، وبرزت منهم كفاءات أدبية في الكتابة وعمال الخراج، ولاقوا المكانة الطيبة من خلفاء الدولة العباسية، واحترمت الدولة القوانين والشرائع الدينية الخاصة لأهل الذمة ومناصبهم الدينية الخاصة[3].

ومن عناصر المجتمع الإسلامي كذلك الرقيق والخدم، وغالبيتهم من الرقيق المجلوب من الشعوب غير الإسلامية، وشاع الرق في عصر الدولة العباسية،

---

(١) علي حسن الخربوطلي، الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٠٣ .

(٢) محمد عمارة، الجزية شبهات وإجابات، ضمن كتاب: «الأزهر في مواجهة المفاهيم المغلوطة»، صادر عن مجلس حكماء المسلمين، دار القدس العربي، القاهرة، ٢٠١٨م، ص ٢٨ .

(٣) ابن الجوزي، سيرة عمر، ص ١٠٣ . أدم متز، الحضارة الإسلامية، ج ١، ص ٧٦ .

وكانت له أسواق في المشرق أكبرها سوق سمرقند، والرقيق هم نتاج أسرى الحروب أو الشراء ونحو ذلك، وحث الإسلام على معاملتهم بالحسنى والرفق بهم، وعمل على تجفيف مصادره، واعترف بحقهم في الحياة والحرية والحصانة والتعليم، وحث على تحريرهم بعدة طرق كالمكاتبة، وزواج الأمة من الحر، وكفارات الذنوب، والأيمان، حتى ضيق روافده، وأكثر من منافذ الخلاص منه والقضاء عليه.

وكان المجتمع الإسلامي يتكون من عدة طبقات اجتماعية، تختلف باختلاف أحوالها وأقدارها الاجتماعية، من أهمها[1]: طبقة كبار رجال الدولة، وكان منهم الخلفاء والأمراء والوزراء والقادة، والقضاة وأصحاب المناصب الكبرى والوظائف الرئيسة في الدولة، وطبقة الفقهاء والعلماء والأدباء، ويطلق عليهم ـ أيضًا ـ «أهل العمامة»، وتشمل العلماء والفقهاء والدعاة والقراء والخطباء والمؤذنون... وغيرهم من رجال الدين الإسلامي، ويأتون في المرتبة الثانية في المجتمع الإسلامي، وطبقة الجند، وكانوا يتميزون بملابسهم وزيهم، ولهم ديوانهم الخاص بهم من حيث أوصافهم وأعمالهم وأرزاقهم، وطبقة رجال الأعمال «التجار»: ويختلفون باختلاف أحوالهم وثرائهم، ويتميزون بملابسهم وطرق معيشتهم، وطبقة أصحاب الحرف والصناعات: وكان هؤلاء يؤلفون غالبية المجتمع الإسلامي، وينتمون إلى أجناس وطوائف دينية متعددة، وكان أرباب الحرف ينقسمون فيما بينهم إلى تخصصات حرفية دقيقة، وأخيرًا هناك طبقة العامة، وطبقة الزراع والفلاحين.

(١) أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٦٩ – ٢٧٠ .

وتُعدُّ الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، ولا بد أن تكون هذه اللبنة صلبة متماثلة، وحرص الإسلام على تدعيمها وتقويتها وعمل على حفظها من التفكك والانهيار، وبين الإسلام كافة الحقوق والواجبات على الزوج والزوجة والأولاد؛ حتى ترفرف السعادة على هذه الأسرة الصغيرة.

بلغت المرأة في الإسلام مكانة عالية، لم تبلغها ملَّةٌ ماضيةٌ، ولم تُدركها أمةٌ آتيةٌ؛ إذ إن تكريم الإسلام للإنسان تشتركُ فيه المرأة والرجل على حدٍّ سواء، وتتلخص المبادئ الإصلاحية التي اختص الإسلام بها: المرأة في كونها كالرجل في الإنسانية سواء بسواء[1]، وأنها أهل للتدين والعبادة ودخول الجنة إن أحسنت، وللعقاب إن أساءت، كالرجل سواء بسواء، وحارب الإسلام التشاؤم والحزن بولادتها[2]، وحرم وأدها، وشنع على ذلك أشد التشنيع[3]، وأمر بإكرامها بنتًا وزوجةً وأمًا[4]، ورغب في تعليمها كالرجل، وأعطاها من الميراث أمًا وزوجةً وبنتًا كبيرة كانت أو صغيرة أو حملًا في بطن أمها، كما نظم حقوق الزوجين، وجعل لها حقوقها عند الزوج والأبناء، ونظم قضية الطلاق بما يمنع من تعسف الزوج واستبداده في أمره، وحد من تعدد الزوجات، وقيده بأربع زوجات، وفي أحكام الفقه الإسلامي، لا تجد فرقًا بين أهلية الرجل والمرأة في شتى أنواع التصرفات المالية، كالبيع والإقالة والخيارات والشفعة والإجارة والرهن، والوكالة والكفالة والحوالة والصلح والمشاركة والمضاربة والهبة والوقف

---

(١) راجع سورة النساء، آية، ١ .

(٢) راجع سورة النحل، آية، ٩٧ .

(٣) راجع سورة التكوير، آية، ٩، وسورة الأنعام، آية، ١٤٠ .

(٤) راجع سورة الروم، آية، ٢١، وسورة الأحقاف آية، ١٥.

والعتق... وغيرها، وهو بذلك رفع المرأة للمكانة اللائقة بها في الجانب الإنساني والاجتماعي والحقوقي[1]، وعلى ضوء المبادئ الإصلاحية للمرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي كزوجة وأم صانعة للأبطال والعظماء، واستطاعت أن تسطر في سيرة الحضارة الإسلامية أروع السطور وتترك أعظم الأثر.

(١) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص٣٥-٣٨، السيد البخاري، حسن الأسوة، ص١٩-٥٩٣ .

شبهات المستشرقين حول النظم الحضارية في الإسلام

الشبهة الأولى: شبهة ثيوقراطية الحكم:

وجه بعض المستشرقين - عبر صفحات كتبهم - عديدًا من الشبهات حول نظام الحكم في الحضارة الإسلامية؛ مدعين أنه كان نظامًا ثيوقراطيًا (دينيًا)، وأن رجالاته من رجال الدين، فالحاكم في هذا النظام يجمع السلطات الدينية والدنيوية معًا، من ذلك قول المستشرق الألماني جوستاف ا. فون جرونيباوم[(١)]: «لقد أقام محمد بمعونة أتباعه حكومة دينية (ثيوقراطية)، أي: دولة يأخذ فيها الله بزمام السلطة السياسية، وَيَكِل إدارتها إلى نبيه ووكيله النبي محمد، ذلك أن تكليفه بأداء الرسالة ناط به السلطة السياسية»، في حين يصف المستشرق البريطاني الأصل برنارد لويس النبي ﷺ بأنه كان حاكمًا يجمع السلطات السياسية والعسكرية، والدينية[(٢)]، أما توماس أرنولد[(٣)] فقد بيّن أن النبي ﷺ أسس هيئة سياسية منظمة، مشيرًا إلى قيام النبي ﷺ بإقامة حكومة دينية مطلقة بالمدينة، كان هو على رأسها خليفة الله في الأرض.

لقد خلط المستشرقون هنا بين وصف نظام الحكم في الإسلام بأنه «ثيوقراطي»!! - وهذا مجرد دعوى لا دليل عليها- وبين أن الحاكم في هذا النظام

---

(١) حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١٩٨.

(٢) دكتور مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مطبعة مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٢٧٧.

(٣) الدعوة إلى الإسلام، ترجمه وعلق عليه: حسن إبراهيم حسن وآخران، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٥٢.

يجمع السلطات الدينية والدنيوية معًا، وهذا شيء صحيح تمامًا، فالإسلام ليس دينًا تنحصر تعاليمه في علاقة الإنسان بربه وحسب، وإنما هو دين يسعى لبناء وتكوين مجتمع مثاليّ بالدرجة الأولى؛ تنتظم فيه علاقة الإنسان بخالقه، وبنفسه، وعلاقته بمجتمعه، وعلاقته بالآخر المخالف له؛ لذا فقد شرع الإسلام نظامًا سياسيًا محكمًا يعمل على ضبط هذه العلاقات جميعها، وقد تميز هذا النظام بخصائص، هي:

الخصيصة الأولى: أن الخليفة يختص - حسب مقتضى منصبه - باختصاصات دينية واختصاصات سياسية.

الخصيصة الثانية: أن الخليفة يخلف النبي ﷺ وينوب عنه في: حراسة الدين وسياسة الدنيا.

الخصيصة الثالثة: أن الحكومة الإسلامية سلطة عامة على كل المسلمين؛ ولذلك يجب أن يعمل على تحقيق وحدة الإسلام والمسلمين[1].

وليس هناك من شك في أن النظام الذي أقامه النبي ﷺ وأصحابه الكرام بالمدينة أسهم بشكل واضح في قيام الدولة الإسلامية بشكل عملي، وكان أول رئيس لها- بطبيعة الحال- هو رسول الله ﷺ، وقد باشر رسول الله ﷺ هذه المهمة طوال حياته؛ فأقام الحدود، ونفذ القضاء، وقضى في الحقوق المدنية والجنائية، وجبى المال من مواضعه الشرعية، ووزعه على مستحقيه وفي مرافقه الشرعيَّة، وعقد المعاهدات وأعلن الحرب، وعقد الصلح، وكان في جميع ذلك

(١) إسماعيل البدوي، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم السياسية المعاصرة، دار الفكر العربي، ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٩٨، ٩٩.

مؤيدًا من الله تعالى، فإذا نزلت الحادثة بالأمة ولم يرد فيها وحي من الله اجتهد فيه ﷺ، وشاور أصحابه من أهل العلم والرأي، وهكذا كان الرسول ﷺ يقوم بمهمة الحكم إلى جانب قيامه بتبليغ وأعباء الرسالة؛ لذلك كان لا بد أن يكون هناك من يعاونه في أمر الحكم؛ لأن مشاكل الدولة - في طور تأسيسها - كثيرة، وقضايا الناس ومصالحهم لا تقف عند حد، فاقتضت الظروف أن يستعين الرسول ﷺ في إدارة الدولة بأصحابه الذين كانوا كلهم مجندين لخدمة الدعوة والدولة، وقد تشكلت منهم هيئة حكومته، وقد اختص بعضهم بملازمة الرسول، حتى أطلق عليهم اسم الوزراء[١]، هذا النظام الذي إذا نُظر إليه من وجهة مظهره العلمي، وقيس بمقاييس السياسة المعاصرة يمكن أن يوصف بـ «السياسي» بكل ما تؤديه هاتِه الكلمة من معنى، وهذا لا يمنع أنه يوصف في الوقت ذاته بـ «الديني» إذا كان وجهة الاعتبار هي النظر إلى أهدافه ودوافعه، والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه[٢].

ووفق هذا الخط التفكيري الذي تبناه المستشرقون على اختلاف مشاربهم وأهدافهم، من أن محمدًا ﷺ واتباعه قد أسسوا حكمًا ثيوقراطيًا «حكومة رجال الدين»، وأنهم خلفاء الله في الأرض، هذا الفكر الذي يعمد إلى تشويه الإسلام وحضارته، إلى جانب التأكيد على الصورة المشوهة والمنحرفة في سرد الوقائع والحقائق التاريخية - حتى أصبحت لا تقبل الرد، أو حتى النقاش - التي يتكئ عليها هؤلاء المستشرقون، فالإسلام ونظام حكمه لم يكن في يوم ما «ثيوقراطيًا» في لحمته وسداه، فبسرد يسير لمكانة الكنيسة الأوروبية، وموقع البابوية منها إبان

(١) عبد الشافي محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط١/ ١٤٢٨هـ ص١٤٤- ١٤٦.

(٢) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧/ د ت، ص٢٧.

العصور الوسطى يبدو للوهلة الأولى أن المستشرقين يرمون الإسلام وحضارته بدائهم وينسلوا -كعادتهم قديمًا وحديثًا- فالبابا جريجوري السابع (١٠٧٣-١٠٨٥م) أجبر الإمبراطورية الأوروبية على الاعتراف بسمو البابوية، وأنها مصدر لجميع السلطات السياسية والدينية[١]؛ حيث أصدر هذا البابا في سنة (١٠٧٥م) وثيقة تعد من أخطر وثائق البابوية في العصور الوسطى، والتي أكد فيها على أن البابا «لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون»، أي: الأباطرة والرعية، وأنه «لا رادّ لقضائه»، وأن الكنيسة «صادرة من الله، فهي لا تخطئ أبدًا»[٢]، وبذلك صارت المؤسسة الكنسية في أوروبا هيئة دينية وسياسية في وقت واحد، فالبابا كان يَعدُّ نفسه يحكم نيابة عن المسيح، على الرغم من أنه عاش في جو يشبه تمامًا البلاط الإمبراطوري؛ فمظاهر الأبهة والفخامة كانت تحيط به؛ إلا أنه صار بذلك زعيمًا دينيًّا ملكيًّا[٣]. فأي ثيوقراطية يتهم بها الإسلام!!، إن المتهم إذن أوروبا وحضارتها؛ حيث تشبث بهذا الفكر ملوكها وحكامها طيلة القرون الوسطى حتى القرن السابع عشر الميلادي، والذي نتج عنه طغيانهم، واستبدادهم بشعوبهم؛ مقررين أن سلطانهم مستمد من الله، ولا يحاسبهم عن أعمالهم أحد[٤]، كيف ذلك؟!.

---

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى، (النظم والحضارة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م، ج٢/ ص٣.

(٢) أشرف صالح محمد سيد، قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان، ط١/ ٢٠٠٨م، ص٥٣.

(3) Walter Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages, A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power, Routledge, 2009, Vol.35, p352, p. 426-434

(٤) عمر شريف، مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية (دراسة مقارنة)، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص٢٤.

وهكذا أضرب الفكر الاستشراقي عن كل هذا، وصدق نفسه أسوأ تصديق حين زعم أن الرسول ﷺ أسس لنظام ثيوقراطي، فالإسلام وحضارته لا علاقة لهم -من قريب أو بعيد- بهذا؛ إذ الإسلام له طابعة الخاص الذي لا يشاركه فيه أحد، وفي شهادة شاهد من أهلها برهان على ذلك؛ يقول هاملتون جب (H.Gibb)[(١)]: إنه مع الهجرة إلى المدينة صار جليًّا أن الإسلام لم يكن مجرد عقيدة دينية فردية، بقدر ما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم، وله ما يخصه من قوانين وأنظمة، ولعل ما يقود إلى دحض فرية الثيوقراطية هذه أن المستشرقين ومن سار على دربهم بنوا حكمهم الخاطئ هذا -فيما يبدو- أخذًا من تعبير الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)[(٢)] عن الخلافة بأنها: خلافة عن صاحب الشرع -النبي ﷺ- في حراسة الدين وسياسة الدنيا، أي إنَّ الخليفة يحكم وفقًا لشريعة الله، إن هذا الفهم الخاطئ الذي تلبس به المستشرقون -في الحقيقة- لم يقل به عالم ثبت ثقة من علماء الإسلام؛ فالحكم بشريعة الله يراد بها العمل بشريعة القرآن، والسنة النبوية الصحيحة، أما السلطة فيستمدها الخليفة، أو ولي الأمر عن الأمة بطريق المبايعة[(٣)]، وهنا لا بد من ملاحظة أن مقصود الماوردي من الخلافة والذي بينه في ثنايا كتابه: «الأحكام السلطانية» هو أن الغاية من الخلافة هو إقامة الدين، والتمسك بأحكامه المتعلقة بأمور الدين، وكذا المرتبطة بشئون الناس وحياتهم.

يضاف إلى ما سبق ويؤكده، بل ويجلّيه عديدٌ من الأدلة والحقائق التي

(1) Mohammedanism, Oxford University Press, 1970, p.2.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، د/ ت، ص ١٥.

(٣) صابر محمد دياب، من معالم النظام السياسي في الدولة الإسلامية (دراسة تاريخية حضارية مقارنة)، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط٢/ ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص ٤٠.

تكشف زيف هذا الادعاء، فالنظام الذي أسسه النبي ﷺ كان له دعائم ضرورية لقيامه على الوجه الصحيح - والتي تتعارض بطبيعة الحال مع النظام الثيوقراطي، من تلك الدعائم: أنه نظام قائم على المبايعة والاختيار، وهنا ينبغي الإشارة إلى بيعتي «العقبة الأولى والثانية»، والتي تعد نقطة تحول في حياة الإسلام، ومحطة مهمة في تأسيس الدولة الإسلامية؛ فالهجرة ما كانت إلا إحدى النتائج التي ترتبت عليهما، والنظرة الصحيحة إليهما أن يُنظر على أنهما حجر الزاوية في الدولة الإسلامية، وما أشبهما - إذا جاز التعبير - بالعقود الاجتماعية التي بدا لبعض فلاسفة السياسة في العصور الحديثة أن يفترضوا حدوثها، ظانين أنها الأساس التي قامت عليها الدول والحكومات، وإن كان ما ذهبوا إليه مجرد وهم وخيال[1]، إلا أن العهد الذي كتبه النبي ﷺ مع أهل المدينة والذي يعرف بـ: دستور المدينة، أو وثيقة المدينة يعد صورة قاطعة واضحة في هذا الاتجاه، حيث حدد فيه الرسول ﷺ العلاقة بين الدولة التي يرأسها ورعاياها، والتي تم التأكيد فيها على أن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس[2]، وفي هذا إشعار بأن ولاء المهاجرين والأنصار ومن دخل في دين الله للدولة الإسلامية الوليدة، فهي صاحبة السيادة والسلطة، كما قررت الوثيقة حرية المعتقد؛ فللمسلمين دينهم، ولليهود دينهم، فضلًا عن حرية التصرف في الأموال، فكان لليهود استقلالٌ ماليٌّ خاصٌّ بهم؛ فعلى اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، واليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين[3]، وأن

(١) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٠، ٣١.

(٢) ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك، ت٢١٣هـ/ ٨٢٨م، السيرة النبوية، دار ابن رجب، دار الفؤاد، ط٢، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ج١/ ص٤١٤.

(٣) السُهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م، الروض الأنف في شرح=

ما يصدر من تصرفات من قبل المسلمين وغيرهم من قاطني المدينة ـ اليهود ـ إنما مرده أولًا وآخرًا إلى الله ورسوله ﷺ، وقد أكد ﷺ ذلك بقوله: «وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللهِ ﷻ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ ﷺ»[1]، وهكذا أرسى النبي ﷺ معالم واضحة بعيدة كل البعد عن الثيوقراطية المزعومة.

يعزز هذا ـ أيضًا ـ أن اختيار الخليفة يتم عن طريق البيعة، بل يلحظ دورٌ للأمة في تولية الخليفة، يفهم هذا من قوله ﷺ: «وَيَأْبَى اللهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»[2] فأمر التولية إذن منوط بها، تُولي من تجده صالحًا ويستحق، وتأبى وترفض من هو عكس هذا، كما أن البيعة للخليفة لا تتم إلا بمشورة المسلمين، ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: لو رأيت رجلًا أتى أمير المؤمنين اليوم عمر، فقال: يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان ؟! يقول: لو قد مات عمر، لقد بايعت فلانًا، فو الله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت، فغضب عمر ثم قال: «إِنِّي إِنْ شَاءَ اللهُ لَقَائِمٌ العَشِيَّةَ فِي النَّاسِ، فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ.... فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ المُسْلِمِينَ، فَلَا يُتَابَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ...»[3]، فعمر رضي الله عنه يريد أن يحذر الأمة من أن يغتصب

=السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/ ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ج٤/ ص١٧٦.

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١/ ص٤١٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، من حديث عائشة رضي الله عنها، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ٤/ ١٨٥٧، (٢٣٨٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ٨/ ١٦٨، (٦٨٣٠).

طائفة أو فئة بعينها أمر تولية الخليفة، ويستبدوا بها، دون غيرهم، مؤكدًا على مشورة المسلمين في هذا الأمر، ولقد نص على هذا الأمر عليٌّ رضي الله عنه فصعد المنبر، ثم قال: «يا أيها الناس - عن ملأٍ وإذن - إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم»[1]، فالأمر موكل للأمة، وفي بيعة أبي بكر في السقيفة والبيعة العامة بالمسجد[2] لخير أنموذج على ذلك، وفي استخلاف عثمان - أيضًا -، حيث أكد ذلك الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه بعد أن أرسل إلى من كان حاضرًا من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد، فلما اجتمعوا تشهَّد ثم قال: «أَمَّا بَعْدُ، يَا عَلِيُّ إِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ، فَلَمْ أَرَهُمْ يَعْدِلُونَ بِعُثْمَانَ، فَلاَ تَجْعَلَنَّ عَلَى نَفْسِكَ سَبِيلًا»[3]، فلم يدع عبد الرحمن بن عوف أحدًا بالمدينة من المهاجرين السابقين والأنصار إلا استشاره[4]، وهكذا أثبتت الأحاديث الصحيحة، والحقائق التاريخية أن الخلفاء الراشدين بُويعوا جميعًا من الناس وعن رضاهم، وأن الأمر لم يكن حِكرًا على طبقة بعينها من طبقات المجتمع، فأي ثيوقراطية هذه؟!.

ولكن من المعلوم أن الخلافة نظامٌ اعتلاه التطوير والتحديث بما يخدم ويُسهِّل على المجتمع الإسلامي اختيار من يرأسه، ويتولى أمره؛ فطريقة اختيار

---

(١) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط٢/ ١٣٨٧هـ ج٤/ ص٤٣٥.

(٢) خليفة بن خياط، أبو عمرو ابن خليفة الشيباني، ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م، تاريخ خليفة ابن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، ط٢/ ١٣٩٧هـ،١٩٧٦م، ص ١٠٠، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣/ ص٢١٠.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس؟ ٩/ ٧٨، (٧٢٠٧).

(٤) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، ط١/ ١٣٥٨هـ ج٤/ ص٣٣٦.

الصديق ﵁ تختلف كليّة عن الطريقة التي تم اختيار عمر الفاروق ﵁ بها، وهذا - أيضًا - ما حدث في اختيار عثمان وعلي ﵄، أي إن المنهج والطريقة في إجراءات اختيار الخلفاء الراشدين لم تكن ثابتة جامدة؛ بل كانت تخضع لما يحدث للأمة من تكييف تنظيمي في الحكم والدواوين، الأمر الذي دفع بعضهم إلى القول: إن الخلافة ليست أصلًا من أصول الإسلام، بل فرع من فروعه، فالأصول لا يطرأ عليها التغيير، أو التبديل، فالأصول ثابتة لا تتغير باختلاف الأحوال والأزمان، ولا يعتريها الاجتهاد والتطوير[1]، وذهب آخرون إلى أن نظم الحكم - ومنها نظام الخلافة - نظم مدنية تصنعها الأمة وتطورها وتغيرها حتى تحقق المقاصد المبتغاة من ورائها، وقالوا: إن أي نظام سياسي يحقق وحدة الأمة، وتكامل أقطار العالم الإسلامي، فهو نظام إسلامي بديل معاصر للخلافة، حتى ولو لم نُسَمِّه «خلافة»، فالعبرة بالمقاصد والغايات، وليس بالأشكال والمسميات[2].

علاوة على ما سبق فإن من الدعائم التي وضعها النبي ﷺ لهذا النظام: الشورى، هذا المبدأ الذي قرره الإسلام بصراحة في كتاب الله - تعالى - وما ثبت عن النبي ﷺ؛ قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وفي السنة النبوية ما يدل على أن الرسول ﷺ كان يلجأ كثيرًا لمشاورة أصحابه ويحثهم عليها؛ وليس أدل على ذلك من أن أبا هريرة ﵁ قال: «مَا رَأَيْتُ أَحَداً أَكْثَرَ مَشُورَةً لأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ

---

(١) الخلافة: إعداد اللجنة العلمية بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، السلسلة العلمية، السنة الخمسون، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م، ص ١٣٢.

(٢) مجموعة من العلماء، تصحيح المفاهيم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٨م، ص ٧٠.

الله ﷺ»[1]، وليس بخفي على أحد أن العصور الأولى للدولة الإسلامية ـ ولا سيما زمن الخلافة الراشدة ـ كانت تتمسك بهذا المبدأ في جميع أحوالها؛ فأبو بكر الصديق رضي الله عنه كان إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك[2]، وفي ظل هذه المعطيات التاريخية الموثقة وغيرها من البراهين؛ فإنه من غير المعقول أن يكون نظام الدولة في الإسلام مقدسًا بأي حال من الأحوال، وأن الخلفاء هم ظل الله في الأرض ـ كما بيّن المستشرقون سلفًا ـ وخلفاؤه في حكم الرعية، وأنهم مسئولون أمام الله عن ذلك دون غيرهم، فالخليفة في الإسلام ليس على هذا النحو بل له مهام ومسئوليات، كما أن للأمة واجبات نحوه[3]، وعلى أية حال إنني لا أكون مبالغًا إذا قلت: إننا إذا تفحصنا أنظمة الحضارات السابقة على الإسلام فلن نخفق في استبيان أمر في غاية الأهمية: إن نظام الشورى يعد مبدأ جديدًا في سياسة الأنظمة والحكم السابقة عليه، ومع ذلك يُلحظ أنه نظام أكدت النصوص على تقريره دون تقييده بطريقة معينة، حيث تُرك الأمر للأجيال المختلفة تُطَبِّقهُ بالطريقة التي تلائم ظروف

(١) أخرجه ابن أبي حاتم – وغيره – في تفسيره، ٣/ ٨٠١، (٤٤١٣).

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ج١/ ص ٤٩.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٤٠ – ٤٢.

العصر والمكان، وتلك - لا ريب - تعد إحدى سمات المرونة التي تتحلى بها الشريعة الإسلامية ونظامها؛ بمراعاة اختلاف الظروف والبيئات والأحوال[1]، أليس من حقنا بعد هذا أن نندهش من زعمهم هذا والذي يدل على انعدام الموضوعية، والتحيز والهوى؟!.

الشبهة الثانية: أن النبي ﷺ دعا إلى تنظيم الأحزاب.

وفي هذا السياق يمكن للمرء ملاحظة أن بعض المستشرقين يحاولون قراءة التاريخ الإسلامي وحضارته من خلال عدد من التحويرات والمتغيرات وفق متطلبات العصر والمرحلة، ينطبق هذا على ما قاله «ول ديورانت»[2] عن النبي ﷺ من أنه كان يخصص وقتًا للتنظيم الحزبي برؤية معاصرة لسيرة النبي ﷺ حاول «ديورانت» أن يفسّر بعض أحداثها وفق التفاسير المعاصرة السائدة، من ذلك قوله: إن النبي ﷺ قام بالتنظيم الحزبي!، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مهم: إذا سلمنا بوجود مثل هذا التنظيم، فما ماهيته؟، والذي يستتبع بدوره وجود أحزاب على أرض الواقع، وما هي تلك الأحزاب، ومن كان يرأسها، هل النبي ﷺ أم غيره؟ وماهي مبادئها التي دعت إلى تطبيقها أو تنفيذها ؟!!.

والحقيقة: إن ما قاله «ديورانت» لا أساس له من الصحة عند كل عالم بسيرة النبي ﷺ، فلم يثبت عنه ﷺ أنه دعا إلى التحزب والفُرقة، بل كان يحض على الاعتصام؛ كما حث القرآن الكريم على ذلك في أكثر من موضع، قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ

(١) عمر شريف، مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، ص٣٣.

(٢) قصة الحضارة، (الحضارة الإسلامية)، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١٣/ ص٤٢.

﴿مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١ – ٣٢]، بل رُوي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها، أنها قالت: «إِنَّ نَبِيَّكُمْ ﷺ قد بَرِيء مِمَّنْ فَرَّقَ دِينَهُ وَاحْتَزَبَ»(١).

فمن ثم ما ينبغي إدراكه في هذا السياق: أن هذا التنظيم المزعوم لا يتوافق بأي حال من الأحوال مع ما ثبت عنه ﷺ، والتي تؤيد عكس هذا الاتجاه؛ فحينما كَسَعَ رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال ﷺ: «مَا بَالُ دَعْوَى الجَاهِلِيَّةِ»، ثم قال: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ»(٢)؛ لأنها دعوة تفريق وتحزب وتفكك، لا وحدة واعتصام، وقريب من هذا ما وقع لابن عباس رضي الله عنهما، حينما سُئل من قِبل معاوية: «أَلَسْتَ عَلَى مِلَّةِ عَلِيٍّ؟ قُلْتُ: وَلَا عَلَى مِلَّةِ عُثْمَانَ، أَنَا عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ»(٣)، وهذا يبرهن على أن النبي ﷺ غرس في قلوب أصحابه محبة الوحدة، ونبذ التحزب والفرقة، كما دل عليه السياق.

الشبهة الثالثة: أن بيعة السقيفة كانت مؤامرة مدبرة لاغتصاب الخلافة، دبرها أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح:

وتأكيدًا لما سبق، فإن الفكر الاستشراقي وإنتاجه يمثلان بلا شك انعكاسًا ثقافيًا، وتعبيرًا عن سمات المجتمع الغربي، فهم لا يتناولون الإسلام وحضارته بمعزل عن دوائرهم الثقافية والمعرفية، وربما الاصطلاحية؛ فيرى «فيليب حتى»

(١) أخرجه أحمد في العلل ومعرفة الرجال، ٢/ ٥٤٨، (٣٥٩٧).

(٢) متفق عليه، من حديث جابر رضي الله عنهما، مرفوعًا، صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ ٦/ ١٥٤، (٤٩٠٥)، وصحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا، ٤/ ١٩٩٨، (٢٥٨٤).

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية، ١/ ٣٢٨.

أن تدبيرًا تم بين أبي بكر وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح كانت نتيجته البيعة لأبي بكر، قائلًا: «ولعل مبايعة أبي بكر كانت مطابقة لمشروع دبر قبل ذلك بينه وبين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح»، وسار على نهج «فيليب حتى» عدد كبير من المستشرقين الذين راحوا يتحدثون عن التحولات التي حدثت في نظام الحكم بعد وفاة النبي ﷺ، حتى إن بعضهم ادعى أن موت النبي ﷺ بدا منه القضاء على الحكومة الثيوقراطية!!، وأن أمر الخلافة بعد النبي ﷺ لم يكن قد اتخذ له الأُهبة من قبل، بحيث إن إشراف الحكومة الثيوقراطية زمن النبي ﷺ حينما زالت عنهم حماية النبي ﷺ بوفاته، لم يَدَعوا أمر الحكومة تفلت من أيديهم، بل قبضوا على أزِمَّتها بقوة عندما وقعت في أيديهم، وأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يعلمان أنهما لن يتوليا الخلافة بفضل الحق الشرعي لهما، بل بطريق الاغتصاب!!، وأن رئاستهما لن تكون شرعية في أول الأمر إلا فيما بعد، وأن عمر يُعدُّ مؤسس «الحكومة الثيوقراطية الثانية»، حكومة من غير نبي[1]!!.

إن المرء ليعجب من أولئك الذين يغضون الطرف ببساطة متناهية عن نقاشات وتجاذب لأطراف الحديث وقع بين الأنصار وإخوانهم من المهاجرين، ويذهبون إلى القول بطمع الشيخين الجليلين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الخلافة!!، وأنهما أتما انقلابًا جرى وقوعه صدفة، مدعين أنه حينما زالت عنهم حماية النبي ﷺ بوفاته لم يَدَعوا أمر الحكومة تفلت من أيديهم، فقبضوا على أزِمَّتها بقوة، لا بالحق الشرعي لهما؛ بل بطريق الاغتصاب!!، وأنهما لم يسبغا على

(١) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة: دكتور/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٣٣، ٣٤.

رئاستهما ثوب الشرعية في أول الأمر، بل كان ذلك فيما بعد، ويمكن الرد على هذه الشبهة بالأدلة الآتية:

١-زهد أبي بكر وعمر وأبي عبيدة في المناصب: إن عصر الخلفاء الراشدين لم يكن العصر الذي يتهافت أصحابه على المناصب، وإنما كان عصر إيمان ومُثُل عليا، وإن الحقائق التاريخية المتواترة، والأدلة الصحيحة تنفي ما زعمه المستشرقون من اغتصاب أبي بكر وعمر للخلافة، وتنسف هذا الزعم المتهاوي جملة وتفصيلًا، والحق أن أبا بكر ﵁ قدم عمر وأبا عبيدة بن الجراح للخلافة، إلا أن عمر كان رده على هذا الترشح كما جاء في الصحيح: «فَلَمْ أَكْرَهْ مِمَّا قَالَ غَيْرَهَا، كَانَ وَاللهِ أَنْ أُقَدَّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي، لاَ يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِثْمٍ، أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ»[١]، ويزيد الأمر وضوحًا موقف الصديق من توليه الخلافة؛ حيث قال عن ذلك اليوم: «وَوَدِدْتُ أَنِّي يَوْمَ سَقِيفَةَ بَنِي سَاعِدَةَ كُنْتُ قَذَفْتُ الْأَمْرَ فِي عُنُقِ أَحَدِ الرَّجُلَيْنِ: أَبِي عُبَيْدَةَ أَوْ عُمَرَ، فَكَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَكُنْتُ وَزِيرًا»[٢]، كما روي عنه أنه قال: «وَاللهِ مَا كُنْتُ حَرِيصًا عَلَى الْإِمَارَةِ يَوْمًا وَلَا لَيْلَةً قَطُّ، وَلَا كُنْتُ فِيهَا رَاغِبًا، وَلَا سَأَلْتُهَا اللهَ ﷻ فِي سِرٍّ وَلَا عَلَانِيَةٍ، وَلَكِنِّي أَشْفَقْتُ مِنَ الْفِتْنَةِ، وَمَا لِي فِي الْإِمَارَةِ مِنْ رَاحَةٍ، وَلَكِنْ قُلِّدْتُ أَمْرًا عَظِيمًا مَا لِي بِهِ مِنْ طَاقَةٍ وَلَا يَدَ إِلَّا بِتَقْوِيَةِ اللهِ ﷻ، وَلَوَدِدْتُ أَنَّ أَقْوَى النَّاسِ عَلَيْهَا مَكَانِي الْيَوْمَ»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ٨/ ١٦٨، (٦٨٣٠).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ١/ ٦٢، (٤٣)، وقال المقدسي: «وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ»، ينظر: الأحاديث المختارة، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الناشر: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك، وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، ٣/ ٧٠، (٤٤٢٢).

وهناك رواية أخرى تتعلق بموقف أبي عبيدة من أمر الخلافة، وتنفي ما قيل عن تفاهم هؤلاء الثلاثة على مبايعة أبي بكر، وتؤكد على عدم رغبته فيها، فقد روى ابن سعد أن عمر بن الخطاب ﷺ قال لأبي عبيدة: «ابْسُطْ يَدَكَ حَتَّى أُبَايِعَكَ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «أَنْتَ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ»، فَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: مَا كُنْتُ لِأَتَقَدَّمَ بَيْنَ يَدَيْ رَجُلٍ أَمَرَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يَؤُمَّنَا، فَأَمَّنَا حَتَّى مَاتَ»[1].

٢- أن الثلاثة ـ الذين تم الاتفاق بينهم كما يزعم «فيليب حتى» وأمثاله ـ لم يجتمعوا معًا قبل البيعة، فعمر بن الخطاب ﷺ قد أذهله موت رسول الله ﷺ، وقال: إن رسول الله ﷺ ما مات، ولكنه ذهب إلى لقاء ربه، كما ذهب موسى، وسيرجع كما رجع موسى، وتهدد بالسيف من يقول بوفاة رسول الله ﷺ، هذه هي حالة عمر ﷺ، فكيف يكون هذا موقف عمر عند موت رسول الله ﷺ، ويكون هو المخطط بالاشتراك مع صاحبه للانقضاض على الخلافة؟![2]، وكيف يتصور عاقل أن يتم اتفاق على شيء لم يكن يتصوره، ولم يكن عنده علم مسبق به ؟!!

٣- لو كان أبو بكر ﷺ يطمع في الخلافة، أو أنه عين من قبل رسول الله ﷺ، أو أن هناك اتفاق مسبق كما يزعم المستشرقون، فهل كان من المعقول أن يخرج إلى مكان خارج المدينة يسمى «السنح»، ويترك هذا الأمر الذي يرغب فيه، أم

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ٣٥٦، (٢٣٣)، وقال الهيثمي: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح إلا أن أبا البختري لم يسمع من عمر»، ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، ٥/ ١٨٣، (٨٩٣٦)، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

(٢) فاضل محمد الكبيسي، فيليب حتى - عصر النبوة والخلافة الراشدة، دراسة نقدية، الأردن، ٢٠٠٥م، ص ٢٨١.

يظل موجودًا؛ حرصًا على تحقيق هدفه ليمسك بزمام الأمور؟ فخروجه إلى السنح ينفي شبهة الاتفاق.

٤- إن الاجتماع عقد في ساحة عامة وفي الهواء الطلق، وجرت المناقشات بحرية تامة، وفق منطق منضبط، كل فريق يدلي بدلوه، ويعدد ما قدمه للإسلام، وانتهى الأمر بأن أصبح المهاجرون هم الأمراء، والأنصار هم الوزراء، وكل ذلك تم في بضع ساعات لا غير، وكان ما حدث في السقيفة لم يكن إلا ترشيحًا عامًا، أما انعقادها النهائي فيلزم له حصول البيعة العامة في المسجد، ولو كان الأمر مؤامرة لكان في استطاعة الأنصار الامتناع عن عقد البيعة العامة في المسجد.

٥- إذا كانت مؤامرة بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، فكيف يقول أبو بكر للمهاجرين والأنصار في يوم السقيفة بعد احتدام النقاش بينهما: «هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا»[(١)].

٦- أن القول باغتصاب أبي بكر لمنصب الخلافة يستلزم الإجابة على هذه التساؤلات: ممن اغتُصبت الخلافة؟ وهل من اغتصبت منه الخلافة كان أحق بها، وأهلًا لها؟، ومن ذاك الشخص إذن؟.

أقول: نعم رشح الأنصار سعدًا بن عبادة، ولكنه تنازل عن ذلك بعد النقاش والحوار الذي دار بين المجتمعين في السقيفة، بل بايع على الفور أبا بكر بالخلافة طائعًا غير مكره، فالروايات الصحيحة تثبت أن الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما خطب وذكر فضل الأنصار، وجّه الكلام لسعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قائلًا له: «وَلَقَدْ عَلِمْتَ يَا سَعْدُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: وَأَنْتَ قَاعِدٌ: «قُرَيْشٌ وُلاةُ هَذَا الْأَمْرِ، فَبَرُّ النَّاسِ تَبَعٌ لِبَرِّهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ

---

(١) تاريخ الطبري، ٣/ ٢٢١.

تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ»، قَالَ: فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: صَدَقْتَ، نَحْنُ الْوُزَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْأُمَرَاءُ»[1]، فأي اغتصاب للسلطة إذن؟!!، فعلى نحو متناقض لهذا الفكر المغلوط المشوه، نجد أن الأنصار قالوا عند مبايعة الصديق يوم السقيفة: «إنا والله لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضًا، فإن الله ولي المنة علينا بذلك، ألا إن محمدًا ﷺ من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدًا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم»[2]، فتمت البيعة حينئذٍ، والسؤال: أليس في ذلك إسباغ لثوب الشرعية؟!!، الأمر الذي يؤكد على دحض تلك الاتهامات المفبركة، والتي تدعي أن أبا بكر وعمر لم يسبغا ثوب الشرعية على خلافتهما في أول الأمر، إلا فيما بعد.

والغريب في الأمر أن مستشرقًا آخر وهو «برنابي روجرسون»[3] راح يؤكد ما ذهب إليه المستشرق «فلهاوزن» بقوله: «وتم إحكام هذا الانقلاب الذي جرى بالصدفة في اليوم التالي في صلاة الفجر...»، في محاولة منه أن يطلي على القارئ تلفيقات «فلهاوزن»!! باستخدام ألفاظ وأساليب أخرى، وإن كانت تؤكد المعنى السابق وتؤيده، والصحيح أنه لم يكن هناك أي تفكير مسبق في عقد الخلافة

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ١/ ١٩٩، (١٩)، وقال الهيثمي: «رجاله ثقات»، ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٥/ ١٩١، (٨٩٧٠).

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣/ ص٢٢١.

(٣) ورثة محمد ﷺ (جذور الخلاف السني الشيعي)، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠١٥م، ص١٥٠.

للصديق رضي الله عنه كما تدلّ على ذلك النصوص والروايات[1]، فأي انقلاب وقع إذن؟!!، ومما يعجب له أشد العجب أن تجد «برنابي روجرسون» هذا لا يكاد يفقه أو يفهم النص التاريخي فهمًا صحيحًا، فيزعم أن ذلك وقع في صلاة الفجر، والصحيح أن البيعة العامة كانت في غداة يوم السقيفة، أي: في اليوم التالي، وليس في صلاة الفجر كما زعم «برنابي».

ويبدو أن فلهاوزن[2] لاحظ الدور الذي أداه الفاروق عمر رضي الله عنه يوم السقيفة، والذي نتج عنه أخذ البيعة لأبي بكر رضي الله عنه كخليفة لرسول الله ﷺ، الأمر الذي جعله يعمد إلى زعمه بأن عمر رضي الله عنه يعتبر مؤسس «الحكومة الثيوقراطية الثانية» حكومة من غير نبي، إن هذا الادعاء تنعدم الأدلة التي تثبته، ولعل هذا ما دفع «دافيد دي سانتيلانا»[3] إلى أن يبين أنه لا يمكن أن تُعدَّ سلطة «الخليفة» سلطة حَبرِيّة أو باباوية مثلًا، فهو مجرد تمامًا من صفة الكهنوت؛ لأن حكومة المسلمين ما كانت في أي زمن أو ظرف حكومة دينية (Hierarchy)، ولم يوجد بها تعاقب رسولي، ومنصب الخليفة لم توجده الشريعة الإلهية إلا للخير العام، وهو الثقة العامة التي ترمي إلى خدمة الشرع الإلهي وحمايته وتنفيذه؛ لذا نجد أن موقف الخلفاء الراشدين من السلطة يتمثل في هذا قول الزبير بن العوام رضي الله عنه: «لَوْلا حُدُودٌ لِلَّهِ فُرِضَتْ، وَفَرَائِضُ لِلَّهِ حُدَّتْ، تُرَاحُ عَلَى أَهْلِهَا، وَتَحْيَا لا تَمُوتُ، لَكَانَ

---

(١) مسند الإمام أحمد، ١/ ٩٤٤، الطبري، تاريخ الرسل، ج٣/ ص٢٠٥.
(٢) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ص٣٣.
(٣) القانون والمجتمع، (تراث الإسلام)، لجمهرة من المستشرقين، ترجمة: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط٢/ ١٩٧٢م، ص٤٢٥.

الْمَوْتُ مِنَ الإِمَارَةِ نَجَاةٌ، وَالْفِرَارُ مِنَ الْوِلايَةِ عِصْمَةٌ، وَلَكِنْ لِلَّهِ عَلَيْنَا إِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَإِظْهَارُ السُّنَّةِ»[1].

الشبهة الرابعة: أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما اغتصبا الخلافة من علي رضي الله عنه:

وليس بخفي على أحد أن الشيعة يدعون زورًا وبهتانًا أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما اغتصبا الخلافة من علي رضي الله عنه؛ لأن النبي ﷺ نص على استخلافه من بعده، مستدلين على ذلك بحديث غدير خم (مكان بين مكة والمدينة)، والذي جاء فيه: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاَهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاَهُ»[2]، مع أن هذا الحديث لا حجة لهم فيه، فلهذا الحديث سبب آخر ذكره ابن كثير في تاريخه[3] إذ إن عليًا لما كثر فيه القيل والقال؛ بسبب منعه استعمال إبل الصدقة، فلما رجع رسول الله ﷺ من حجته، وتفرغ من مناسكه، ورجع إلى المدينة مر بغدير خم، قام في الناس خطيبًا، فبرأ ساحة علي رضي الله عنه ورفع من قدره، ونبه على فضله؛ ليزيل ما وقر في نفوس كثير من الناس، يضاف إلى ذلك مبايعته رضي الله عنه لخليفة رسول الله، وأبين دليل وأوضحه على تلك البيعة؛ ما جاء على لسان علي رضي الله عنه نفسه، فيروي ابن الأثير[4] أن رجلًا دخل على علي رضي الله عنه في إمارته، فقال: يا أمير المؤمنين، إني مررت بنفر يذكرون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما بغير الذي هما أهل له من الإسلام... وذكر الحديث، فقال علي: فلما

---

(١) تاريخ الطبري، ٤/ ٢٣٦.

(٢) أخرجه الترمذي - وغير - من حديث أبي سريحة أو زيد بن أرقم، وحسنه، أبواب المناقب، باب: مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ٦/ ٧٤، (٣٧١٣).

(٣) البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط١/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج٥/ ص١٢٣.

(٤) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، ت٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ج٤/ ص١٥٦.

حضرت رسول الله ﷺ الوفاة، قال: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ»[1]، وهو يرى مكاني، فصلى بالناس سبعة أيام في حياة رسول الله ﷺ، فلما قبض الله نبيه ارتد الناس عن الإسلام، فقالوا: «نصلي ولا نعطي الزكاة، فرضي أصحاب رسول الله ﷺ وأبو بكر منفردٌ برأيه، فرجح برأيه رأيهم جميعًا، وقال: والله لو منعوني عقالًا مما فرض الله ورسوله لجاهدتهم عليه، كما أجاهدهم على الصلاة، فأعطى المسلمون البيعة طائعين، فكان أول من سبق في ذلك من ولد عبد المطلب أنا»، ولعل مبايعة علي رضي الله عنه للصديق تمت إما في أول يوم أو في اليوم الثاني من وفاة النبي ﷺ لانشغاله في اليوم الأول بتجهيز النبي ﷺ ودفنه، وهذا حق؛ فإن عليًّا رضي الله عنه لم يفارق الصديق رضي الله عنه في وقت من الأوقات، ولم ينقطع في صلاة من الصلوات خلفه[2].

وعلى كل حال، فإن المتفق عليه في روايات الشيعة وغيرهم أن عليًّا وبني هاشم بايعوا أبا بكر فورًا، أو بعد تردد كما تروي الشيعة، وتعاونوا معه، وفي هذا دلالة حاسمة على أنه لم يكن هناك وصية صريحة أو ضمنية من النبي ﷺ بأن يكون الأمر لعلي من بعده[3]، فلو كان هناك نص لعلي بالخلافة لكان لزامًا على علي رضي الله عنه من أن يحتج به، أو يحتج به غيره من أصحاب رسول الله ﷺ مهاجرين وأنصار.

---

(١) متفق عليه، من حديث عائشة رضي الله عنها، صحيح البخاري، كتاب: الأذان، باب: الرجل يأتم بالإمام ويأتم الناس بالمأموم، ١/ ١٤٤، (٧١٣)، صحيح مسلم، كتاب: الصلاة، باب: باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، ١/ ٣١٣، (٤١٨).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٥/ ٢٧٠.

(٣) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٤٩، هامش رقم (٣).

الشبهة الخامسة: اتهام المهاجرين والأنصار بالتكالب على الحكم والرئاسة:

وليس من قبيل المبالغة أن يرى القارئ أن أمثال هؤلاء المستشرقين قد جنحوا إلى مسخ الأحداث المتعلقة بنشأة الخلافة، بل وتصويرها في صورة الخلاف والتفرقة، والصراع الطبقي، أو الحزبي المزعوم!!!، وهذا لا ريب نمط من التشويه ينبعث من الرغبة الكامنة في قلب الأحداث، وتزييفها أمام القارئ، وإظهار أصحاب رسول الله ﷺ في صور المتكالبين على الحطام والمنصب.

يقول المستشرق الأمريكي «ماكدونالد»: «إنه في اجتماع السقيفة كانت توجد أربعة أحزاب، هي: المهاجرون والأنصار والشيعة (أصحاب النص والتعيين) والأرستقراطيون، وأنها كانت بداية كل الاضطرابات والمنافسات والمنازعات التي كان مقدرا لها أن تستمر في التاريخ الإسلامي»[1].

والحق: إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة (الخلافة)[2]، ولكن هذا الاختلاف الذي وقع في اجتماع «سقيفة بنى ساعدة»؛ لم يكن لأجل تحزب سياسي، أو تكتل فئوي؛ بل هو دليل على إبداء الآراء والأفكار، لقد وجدوا أنفسهم وقد ورثوا «دولة» لها نظامها السياسي، ولكل فرد الحق في التفكير والبحث في شئونها، فلم تفرض عليه القيود التي تمنعهم من استعمال هذا الحق والبلوغ به إلى غايته[3]. هذا الأمر الذي حدا

---

(١) سمير إبراهيم عبد الحميد، الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي، دار الصحوة للنشر، ط١/ ١٤٠٨هـ، ١٩٩٨م، ص٩٣؛ محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص٣٤.

(٢) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت٣٢٤هـ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، ط١/ ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ج١/ ص٢١.

(٣) سمير إبراهيم عبد الحميد، الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي، ص٣٤.

بأحد المستشرقين أن يذكر أن اجتماع سقيفة بني ساعدة كان بمثابة مؤتمر سياسي تحاور فيه المجتمعون وفق الأساليب الحديثة[1].

إن القول بأن الأنصار كونوا حزبًا في مؤتمر السقيفة قول باطل، فالثابت تاريخيا أن الأوس بادرت إلى بيعة أبي بكر، ثم تبعهم الخزرج -أيضًا-، ولم يبق إلا سعد بن عبادة، ظل وحده دون مجموعة تناصره، ولم يلبث هو الآخر أن بايع أبا بكر بعد مناقشات دارت بينهما، انتهت باقتناع سعد ومبايعته للصديق، كما مرّ آنفًا.

إن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعلمون أن الخلافة ليست مغنمًا، ولا سيطرةً، ولا مظهرًا، ولا جاهًا، وإنما هي قيادة وتوجيه وتضحية، وتحمل مسئولية العباد أمام الله، وقد سبق أن ذكرنا مقولة أبي بكر رضي الله عنه بعد بيعته: «... وَمَا لِي فِي الْإِمَارَةِ مِنْ رَاحَةٍ، وَلَكِنْ قُلِّدْتُ أَمْرًا عَظِيمًا مَا لِي بِهِ مِنْ طَاقَةٍ وَلَا يَدَ إِلَّا بِتَقْوِيَةِ اللهِ عز وجل، وَلَوَدِدْتُ أَنَّ أَقْوَى النَّاسِ عَلَيْهَا مَكَانِي الْيَوْمَ»[2]، وما أُثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما طلب منه أن يعهد لابنه عبد الله بالخلافة فقال: «مَا حَمِدْتُهَا فَأَرْغَبُ فِيهَا لأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، إِنْ كَانَ خَيْرًا فَقَدْ أَصَبْنَا منه، وان كان شرًا فشرعنا آل عُمَرَ، بِحَسْبِ آلِ عُمَرَ أَنْ يُحَاسَبَ مِنْهُمْ رَجُلٌ وَاحِدٌ، وَيُسْأَلَ عَنْ أَمْرِ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم»[3].

(1) Macdonald, Duncan Black, Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York, Scribner, 1903, p.13

(٢) أخرجه الحاكم، وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، المستدرك، ٣/ ٧٠، (٤٤٢٢).

(٣) تاريخ الطبري، ٤/ ٢٢٨.

الشبهة السادسة: أن معاوية ﷺ كان مصلحيًا نفعيًا (برجماتيًا) من الطراز الأول

سعى فئة من المستشرقين إلى الخلط في تفسير الوقائع، والأحداث؛ لإبرازها في صورة آراء مسبقة أحادية التفسير، أو ربطها بالمفاهيم المعاصرة في بيئتهم، والتي شكلت بلا شك سيلًا من التشويهات، أفرزتها كتاباتهم حول العصر الأموي؛ ولعل أبرز ما يمكن مطالعته في ذلك أنهم بيّنوا أن السبب الذي بنى عليه معاوية ﷺ حقه في وراثة الخلافة «مقتل عثمان»!!![1]، فمعاوية - في نظرهم - كان مصلحيًا نفعيًا (برجماتيًا) من الطراز الأول!!![2]. وليس صحيحًا ما ادعاه هؤلاء من أن معاوية ﷺ اتخذ من مقتل الخليفة الراشد «عثمان بن عفان» ستارًا لتحقيق أغراضه للوصول للخلافة؛ أو وصفه بالنفعية، والبرجماتية، تلك الأوصاف التي تسهم بلا شك في تشكيل صورة شديدة التشويه والضبابية للصحابي الجليل والخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان ﷺ، مع أن المتصفح لما تدوّن من مرويات صحيحة حول تلك الأحداث يظهر له التناقض الواضح بينها وبين تلك الادعاءات المزعومة.

إن قراءة هذه المرويات قراءة متأنية تساعد في إماطة اللثام عن موقف معاوية ﷺ الحقيقي من مبايعة علي ﷺ بالخلافة، ومطالبته بدم عثمان، وفي نمو شعور داخلي يتبلور معه ميل حقيقي إلى رفض تلك المزاعم سالفة الذكر، فمعاوية ﷺ قال لرسل علي ﷺ: «... فإنكم دعوتم إلى الطاعة والجماعة، فأما الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا هي، وأما الطاعة لصاحبكم فإنا لا نراها، إن صاحبكم قتل خليفتنا، وفرق جماعتنا، وآوى ثأرنا وقتلتنا، وصاحبكم يزعم أنه لم

(١) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ص١٢٩.
(٢) برنابي روجرسون، ورثة محمد ﷺ (جذور الخلاف السني الشيعي)، ص٣٠٥.

يقتله، فنحن لا نرد ذلك عليه، أرأيتم قتلة صاحبنا؟، ألستم تعلمون أنهم أصحاب صاحبكم؟ فليدفعهم إلينا فلنقتلهم به، ثم نحن نجيبكم إلى الطاعة والجماعة»[(١)]، وتأكيدًا لذلك بعث معاوية رضي الله عنه رسولًا من جانبه لعلي رضي الله عنه قائلًا له: «... فادفع إلينا قتلة عثمان - إن زعمت أنك لم تقتله - نقتلهم به، ثم اعتزل أمر الناس فيكون أمرهم شورى بينهم، يولي الناس أمرهم من أجمع عليه رأيهم»[(٢)]، ولا شك في أن عليًا رضي الله عنه كان بريئًا من دم عثمان رضي الله عنه حيث أعلن ذلك بعد استخلافه قائلًا: «اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان»[(٣)]، كما أن معاوية رضي الله عنه لم يقطع بالقول في اتهام علي رضي الله عنه بذلك، ولا يظن ذلك به، إلا أن الذي أساء الموقف هو الدور الذي لعبه قتلة عثمان رضي الله عنه في استخلاف علي رضي الله عنه والوقوف معه، ويبدو أنهم أرادوا بذلك أن يعرف جميع المسلمين من الخاصة والعامة أن اختيار علي رضي الله عنه للخلافة كان برأيهم، وتحت ضغط وتهديد منهم[(٤)]، لدرجة أنهم كانوا يخاطبون أمير المؤمنين عليًا رضي الله عنه بذلك مفتخرين متباهين قائلين له:

خذها إليك واحذر أبا حسن ... إنا نمر الأمر إمرار الرسن

صولة أقوام كأسداد السفن ... بمشرفيات كغدران اللبن[(٥)].

ودحضًا لتلك المزاعم الزائفة المفبركة ضد «معاوية» رضي الله عنه نستعرض الأدلة

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل، ج٥/ ص٦.

(٢) المصدر السابق، ج٥/ ص٧.

(٣) ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، ت٤٢١هـ/ ١٠٣٠م، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: أبو القاسم إمامي، سروش، طهران، ط٢/ ٢٠٠٠م، ج١/ ص٤٦٦.

(٤) حمدي شاهين، الدولة الأموية المفترى عليها «دراسة الشبهات ورد المفتريات»، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠١م، ص١٦٩.

(٥) سيف بن عمر التميمي، ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م، الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط٧/ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٩٦.

التي تُقطع بها ألسنة هؤلاء المستشرقين وتُخرس، فمعاوية لم ينازع عليًا على الخلافة أصلًا، فحينما سئل: أنت تنازع عليًا! أم أنت مثله؟؛ فقال: لا والله إني لأعلم أن عليًّا أفضل مني، وأحق بالأمر مني، ولكن ألستم تعلمون أن عثمان قتل مظلومًا، وأنا ابن عمه، وإنما أطلب بدمه، فأتوا عليًا فقولوا له، فليدفع إلي قتلة عثمان، وأسلم له. فأتوا عليًا فكلموه بذلك، فلم يدفعهم إليه[1]، والحق: أن معاوية ﵁ اعتقد أن قتل عثمان ﵁ منكر من أعظم المنكرات؛ وإزالته من حيث هو لمن قُدر عليه فرض كفاية، لا يتوقف على إمام يرجع إليه فيه، ومنزلته في الإسلام وعند المسلمين كانت تخوّل له ذلك، يضاف إلى ذلك أنه كان صادقًا، ومتسقًا مع المعهود من شريعة الإسلام وقيم العرب، ولو استطاع علي ﵁ تطبيق شريعة الله في قتلة عثمان ﵁ لانتهى الأمر غالبًا عند ذلك[2].

كما أن الصورة الحقيقية لمعاوية ﵁ تخالف بلا ريب تلك الصورة الكاذبة التي كان أعداؤه يصورنه بها قديمًا وحديثًا، فقد ذُكر أنه لم يكن من ملوك المسلمين ملك خير من معاوية، ولا كان الناس في زمان ملك من الملوك خيرًا منهم في زمن معاوية، إذا نسبت أيامه إلى أيام من بعده، وأما إذا نسبت إلى أيام أبي بكر وعمر ﵄ ظهر التفاضل[3]، وقد روى أبو بكر الأثرم من طريقه عن قتادة

---

(١) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١/ ٢٠٠٣م، ج٢/ ص٣٠٣.

(٢) حمدي شاهين، الدولة الأموية المفترى عليها، ص١٩١؛ محمد أمحزون، تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة من روايات الإمام الطبري والمحدثين، دار السلام، القاهرة، ط٢/ ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م، ص٤٢٤.

(٣) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج٦/ ص٢٣٢.

قال: «لو أصبحتم في مثل عمل معاوية لقال أكثركم: هذا المهدي»، و عنه - أيضًا - أنه روي له أنهم تذكَّروا عمر بن عبد العزيز وعدله عند الأعمش، فقال لهم: «فكيف لو أدركتم معاوية»، قالوا: «في حلمه»، قال: «لا والله بل في عدله»[1].

إن ما سبق يقدم لنا صورة موجزة عن سيرة هذا الصحابي الجليل، فلو تتبع القارئ سيرته في حكمه يرى أن حكومته في الشام كانت حكومة مثالية في العدل، والتراحم، والتآسي، فإنه لم يخيّر بين الطيب والأطيب إلا اختار الأطيب على الطيب، فإذا كان هذا المسلك في أربعين سنة يؤهل الأمير المسلم للخلافة على المسلمين، وقد ارتضوه لذلك واغتبطوا به فهو خليفة، ومن سماه ملكًا لا يستطيع أن يكابر في أنه من أرحم ملوك الإسلام وأصلحهم[2]، بل إن من لا يعرفون سيرة معاوية رضي الله عنه يندهشون إذا علموا أنه كان زاهدًا؛ فقد شُوهد وهو على المنبر بدمشق يخطب الناس وعليه قميص مرقوع[3]، كما روي أنه كان في سوق دمشق يركب على بغلة له وخلفه وصيفًا، قد أردفه عليه قميص مرقوع الجيب، وهو يسير في أسواق دمشق[4].

من هنا فإن المرء لا يحتاج إلى مجهود استثنائي للتيقن من صحة كذب وزيف ادعائهم بأنه رضي الله عنه نفعي برجماتي!!. وختامًا؛ لذلك لابد لي أن أبين أمرًا

(1) أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، ت٣١١هـ/ ٩٢٣م، السنة، تحقيق: عطية بن عتيق الزهراني، دار الراية، الرياض، ط٢/ ١٩٩٤م، ج٢/ ص٤٣٧، ٤٣٨.

(2) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، ت٥٤٣هـ/ ١١٤٨م، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢/ ١٤٢٠هـ،٢٠٠٠م، هامش رقم (٢)، ص١٦٦.

(3) الزهد، لأحمد بن حنبل، ص١٤٢.

(4) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، ت٥٧١هـ/ ١١٧٥م، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ج٥٩/ ص١٧١.

للقارئ العزيز؛ وهو أن كلا الطائفتين: علي رضي الله عنه وأصحابه، ومعاوية رضي الله عنه وأصحابه كانوا على حق، فقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «تَمْرُقُ مارِقَةٌ عِنْدَ فُرْقَةٍ مِنَ المُسْلِمِينَ، يَقْتُلُها أَوْلَى الطَّائِفَتَيْنِ بالحَقِّ»[1]، أي: إن الطائفين على الحق؛ ولكن عليًّا رضي الله عنه كان أقرب إلى الحق من معاوية.

الشبهة السابعة: أن نظام الوراثة في الخلافة استدعى الاستبداد:

وإلى تحول نظام الحكم إلى «الملكية الوراثية» أشار المستشرقون أنه حدث ذلك في زمن معاوية[2]، وأنه منذ هذه اللحظة صار الخلفاء ملوكًا مستبدين[3]، نعم لقد أضحى نظام الحكم في دولة بني أمية ملكيًا وراثيًا صريحًا، فقد تحوّل نظام الحكم عما كان معهودًا عليه إبان الخلافة الراشدة، فتحول من نظام الخلافة نحو المُلك الوراثي؛ وهذا ما حدث حينما رأى معاوية رضي الله عنه أن يعهد بالخلافة لابنه يزيد، فبذلك دخل مبدأ الوراثة على الخلافة[4]، إلا أنه يلحظ في السياق ذاته أن المستشرقين ومن هم على شاكلتهم يلوحون بذلك؛ للطعن في شخصية معاوية حيث إنه سلب حق الأمة في اختيار خليفتها، وجعل الخلافة ملكًا جبريًا، أو هرقليًا، بعد أن كانت الخلافة بإجماع الأمة بالمبايعة[5].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، كتاب: الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم،٢/ ٧٤٥، (١٠٦٤).

(٢) برنابي، ورثة محمد، ص٣٣٦؛ فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص٣٠؛ ديورانت، قصة الحضارة، (الحضارة الإسلامية)، ج١٣/ ص٨٠.

(٣) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط/ ٢٠١٣م، ص١٤٧، ١٤٨؛

(٤) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧/ ١٩٧٦م، ص ١٨٧

(٥) حمدي شاهين، الدولة الأموية المفترى عليها، ص١٢؛ جوستاف أ.فون جرونيباوم، حضارة الإسلام، ص٢٠٠/ ٢٠١؛ إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام «تاريخ التطور =

بالطبع أصبح الخليفة من حيث نفوذ أسرته، ومن حيث مكانته الشخصية، مَلِكًا في الحقيقة، وإن لم يكن لفظ مَلِك لقبه الرسمي[1]، وذلك مصداقًا لقوله ﷺ: «إِنَّكُمْ فِي النُّبُوَّةِ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا»[2]، وليس أدل على ذلك من قول معاوية عن نفسه: «أَنَا أَوَّلُ الْمُلُوكِ»[3].

إلا أنه ينبغي على المرء - قبل أن يتعرف على إجابة السؤال المتعلق بإقرار ولاية العهد من معاوية لولده يزيد؛ هل كان محاولة منه لسلب حق الأمة في الاختيار والشورى، كما زعم المستشرقون وغيرهم؟- أن يرصد ويحلل تاريخ الوقائع والأحداث التي وقعت في الأيام الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وما أعقبها من قتال بين المسلمين تمخض عنه ضحايا بالآلاف، وما تعرضت له الدولة من قبل أعدائها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن طريقة اختيار الخلفاء الراشدين لم تكن كلها على طريقة معينة، بل تغيرت وسائل وأساليب الترشيح والاختيار مع موت كل خليفة[4]، فالهدف من هذا الرصد والتحليل هو إماطة اللثام عن حقائق ومسببات ودوافع معاوية رضي الله عنه لهذا الأمر.

=العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي»، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٤م، ص٨٣، ٨٤.

(١) عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، وزارة المعارف العراقية، بغداد، ط١/ ١٩٥٠م، ص ٣٨.

(٢) أخرجه أبو داوود الطيالسي في مسنده، ١/ ٣٤٩، (٤٣٩)، وبنحوه أحمد في مسنده، ٣٠/ ٣٥٥، (١٨٤٠٦)، وقال الهيثمي في مجمعه، ٥/ ١٨٩، (١٨٨): «رجاله ثقات».

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب: ما ذكر من حديث الأمراء والدخول عليهم، ٦/ ٢٠٧، (٣٠٧١٤).

(٤) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، ت٦٣٠هـ/ ١٢٣١م، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر=

ولعل أبرز تلك المسببات والدوافع: أن مفهوم «أهل الحل والعقد» الموكل لهم اختيار الخليفة الجديد صار متغيرًا عن ذي قبل - إبان عهد أبي بكر، وعمر، وعثمان - وليس أدل على ذلك صدقًا أن معاوية ﷺ أوضح ذلك لعلي ﷺ في رسالة له قائلًا: «فأما الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا هي»[1]، تلك الكلمات لها من الدلالة ما يعني أن «أهل الحل والعقد» لم يعودوا من أهل بدر، أو السابقين في الإسلام في المدينة؛ حيث برز إلى الساحة زعماء الأمصار أو بالأحرى زعماء الشام، فالأحداث التاريخية اللاحقة أكدت -بلا شك- قدرتهم على الحسم السياسي سلمًا كان أو عنفًا[2]، يظهر هذا جليًا في موقف أهل الشام من مبايعة أهل المدينة حينما أخبرهم معاوية بأنهم بايعوا، فقالوا حمية: «لا نرضى حتى يبايعوا على رؤوس الأشهاد، وإلا ضربنا أعناقهم»، فقال معاوية ﷺ لهم: «سبحان الله، ما أسرع الناس إلى قريش بالشر لا أسمع هذه المقالة من أحد بعد اليوم»[3]، يضاف إلى ذلك عصبية «بني أمية» والتي أشار إليها ابن خلدون[4] بقوله: «والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه؛ إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية؛ إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش، وأهل الملة أجمع وأهل

=عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج٢/ ص٢٦٦، ٢٦٧، ٤٤٠-٤٤٣، ٤٥٤.

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٥/ ص٦.

(٢) حمدي شاهين، الدولة الأموية المفترى عليها، ص٢٠٨.

(٣) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص١٧٣.

(٤) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٢٦٣.

الغلب منهم، فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول؛ حرصًا على الاتفاق، واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا، فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك، وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هوادة، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك وعدالتهم مانعة منه»، فضلًا عن ذلك فإن معاوية ﵁ كان يعلم بينه وبين نفسه أن فتح باب الشورى في انتخاب من يخلفه سيحدث في الأمة الإسلامية مجزرة لا ترفأ فيها الدماء، إلا بفناء كل ذي أهلية في قريش لولاية شيء من أمور هذه الأمة[1]، وهذا ما ذكره المغيرة بن شعبة ﵁ لمعاوية ﵁ قائلًا: «يا أمير المؤمنين قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف، وفي عنقك الموت، وأنا أخاف إن حدث بك حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بعدك عَلَمًا يفزعون إليه، واجعل ذلك يزيد ابنك»[2].

ولعل التجارب أثبتت صحة ما ذهب إليه معاوية ﵁ أفلا ترى - أيها القارئ - أنه بعد موت الخليفة الأموي الثالث «معاوية بن يزيد» والذي رفض أن يتحمل تبعات هذا المنصب، قائلًا: «والله ما نفعتني حيًّا أفأتحملها ميتًا، والله لا يذهب بنو أمية بحلاوتها القليلة، وأتحمل مرارتها الطويلة»[3]، هكذا ترك «معاوية الثاني»، أو

---

(١) ابن العربي، العواصم من القواصم، هامش رقم (٢)، ص ١٧١.

(٢) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩م، الإمامة والسياسة «المنسوب إليه»، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ج١/ ص١٣٤.

(٣) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، ت٢٧٩هـ/ ٨٩٢م، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط١/ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج٥/ ص٣٥٦.

«معاوية بن يزيد» الأمر شورى بين المسلمين مرة ثانية، فماذا كان الموقف؟، للأسف سار صراع الخلافة على أشده، وظهر لأجل ذلك الخلاف والنزاع والقتال[1]، لقد صار واضحًا إذن أن معاوية رضي الله عنه لم يكن هدفه من تولية ابنه يزيد سلب الأمة حقها في اختيار من يخلفها، بقدر ما كان حفاظًا عليها من الهرج، وانقطاع السبل، وتعدد الثوار والخوارج، وهذا بلا شك مقدم على غيره، كما بات جليًّا أن تلك الفئة من المستشرقين لا تكترث بتحقق الحقيقة التاريخية بأسبابها ودوافعها، حتى تؤول بالقارئ إلى صورة مشوهة مزيفة مليئة بالطعن والتحيز، وعدم التجرد والإنصاف.

إن القول بأن الخلفاء صاروا - مع فكرة توريث الخلافة لأبنائهم أو داخل أفراد أسرتهم - أكثر استبدادًا، وما ادعاه المستشرق «غوستاف لوبون وجرونيباوم»[2] من أن الخلافة العباسية نظام مستبد طاغٍ قائم على الحكم المطلق القائم على الحق الوراثي والديني الذي يستهويهم لأمر يثير الدهشة والاستغراب؛ لأن أمثال هؤلاء يعممون ظاهرة بعينها، أو سياسة خليفة، أو حتى والٍ على العصر كله، وبذلك يخالفون أصول المنهج العلمي السليم؛ لأن رصد أي ظاهرة كانت إيجابية أو سلبية ينبغي أن تكون على نطاق واسع؛ لتشمل المجتمع بأسره، بدلًا من قصرها على جهة بعينها، فالحذر كل الحذر من أولئك الذين يسحبون حكمًا تاريخيًّا لفترة محددة لأي دولة ويُعمِّموها على تاريخها كله، من هنا فليس صحيحًا أن الأمويين صاروا بتطبيق نظام «الوراثة» في الخلافة مستبدين، بل على العكس بقي فيهم من سمات الخلافة الراشدة، كمبايعة الناس للخليفة، وممارسة

(١) الطبري، تاريخ الرسل، ج٥/ ص٥٠٤-٥٣٢.
(٢) حضارة العرب، ص٢٠٠.

الشورى[1]، ولعل هذا ما أراد ابن خلدون أن يُقرَّه حين قال: «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة، من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير، إلا في الوازع الذي كان دينًا، ثم انقلب عصبية وسيفًا، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر مُلكًا بحتًا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذّ»[2].

يضاف إلى ذلك أن المصادر التاريخية مشحونة بالدلالات والمؤشرات التي تبرهن على مدى اهتمام جل خلفاء بني أمية بالشورى، من ذلك أننا نلحظ وجود مجلس للشورى يتألف من أشراف البيت الأموي، وولاتهم ومعاونيهم[3]، فالشورى باتت تحتل مكانة مهمة في فكر بعض خلفاء بني أمية، فعمدوا على صياغتهما على أرض الواقع؛ من خلال توجيهاتهم لأبنائهم، فهذا معاوية رضي الله عنه يقول لولده يزيد: «فإذا أردت أمرًا فادع المسنين والتجربة، من أهل الخير من المشايخ وأهل التقوى، فشاورهم ولا تخالفهم، وإياك والاستبداد برأيك، فإن الرأي ليس في صدر واحد»[4]، وكان عبد الملك بن مروان يحرض أبناءَه على

---

(١) أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داوود، ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، ط١/ ١٩٦٠م، ص ٢٢٧، ٢٨٥؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٥/ ص٢١٣، ٢٩٩، ٣٠٠،ج٧/ ١٥٥

(٢) المقدمة،ج١/ ٢٦٠.

(٣) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص١٥٧؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٥/ ص١٦٦.

(٤) ابن طولون الصالحي، شمس الدين محمد بن علي، ت٩٥٣هـ/ ١٥٤٣م، قيد الشريد من أخبار يزيد، تحقيق: محمد زينهم محمد عرب، دار الصحوة للنشر، ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٣٣.

المشاورة في قضاء الأمور، لما أسند إلى أحد أبنائه ولاية مصر، قال له: «واستشر جلساءك وأهل العلم، فإن لم يستبن لك، فاكتب إليّ يأتِكَ رأيي فيه إن شاء الله»[1]، وهذا الجاحظ على الرغم من أنه كان لا يميل لموالاة بني أمية إلا أنه حفظ لنا خطبة الوليد بن عبد الملك بعد توليه الخلافة، جاء فيها: «إذا حدثتكم فكذبتكم فلا طاعة لي عليكم، وإذا وعدتكم فأخلفتكم فلا طاعة لي عليكم، وإذا أغزيتكم فجمرتكم فلا طاعة لي عليكم»[2].

وفي العصر العباسي - ولاسيما عصر القوة والازدهار - نجد أن «الوزراء» قد احتلوا مكانة مرموقة عند الخلفاء، فالمصادر تثبت بالدليل أنه على الرغم من أن الخلفاء كان لهم من القوة والسطوة، إلا أن الوزراء نالوا نفوذًا واضحًا في رسم سياسة الدولة؛ مما يدحض فرية الاستبداد المزعوم؛ فمع قدوم المهدي لسدة الخلافة تمتع الوزير بسلطات واسعة، بل ظهرت شخصيته، فصارت له قراراته وصلاحياته الواسعة، فوزيره يعقوب بن داوود قام بتدبير الأمور كلها، وكانت الدنيا كلها بيده، حتى قيل فيه:

بني أمية هبوا طال نومكم إن الخليفة يعقوب بن داود[3].

وهكذا كان للوزير في أيام المهدي شأن عظيم؛ حتى قال فيها ابن طباطبا[4]: «وفي أيامه - أي: المهدي - ظهرت أبهة الوزارة»، وليس أدل على علو

---

(١) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م، ج٢/ ص١٦٦.

(٢) البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ ج٢/ ص١٤٣.

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٨/ ١٥٦؛ الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، ت ٣٣١هـ/ ٩٤٢م، الوزراء والكُتاب، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨، ص١٠٠.

(٤) ابن طباطبا، محمد بن علي بن محمد، ت٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م، الفخري في الآداب السلطانية =

شأن الوزراء، مما كان للبرامكة من نفوذ وسطوة في أيام الرشيد، فقد استولوا على الدولة، وتغلبوا على الدنيا بالكلية[1].

ومع منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) تغيّر ميزان القوى، وأصبح العنصر التركي صاحب النفوذ، وتسلط على الخلفاء، ويعد مقتل الخليفة المتوكل سنة ٢٤٧هـ/ ٨٦١م على يد الأتراك بمعاونة ابنه المنتصر بالله إيذانًا ببدء مرحلة جديدة، صار الأتراك فيها هم السادة أصحاب الكلمة العليا في عاصمة الدولة، وبيدهم تصير الأمور، فعيّنوا مكانه ابنه المنتصر بالله، ولما مات سنة ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م، بايعوا عمه أحمد بن المعتصم ولقب بـ: المستعين بالله ت٢٥٢هـ/ ٨٦٦م، وجعلوه ألعوبة في أيديهم، فلم يكن له من الخلافة إلا الاسم، وقد صوّر أحد الشعراء هذا المشهد، فقال:

خليفة في قفص ... بين وصيف[2] وبُغا[3]

يقول ما قالا له ... كما تقول الببغا[4]

=والدولة الإسلامية، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، بيروت، ط١/ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص ١٧٩.

(١) ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد، ت ٥٨٠هـ/ ، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص٧٩.

(٢) وصيف التركي، من كبار الأمراء، أصله من مماليك المعتصم بالله محمد، وخدم من بعده عدّة خلفاء، واستولى على المعتز، واحتجر عليه، واصطفى المال والذخائر لنفسه، فتشغّب عليه الجند، وقتل سنة ٢٥٣هـ/ ٨٦٧م؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٦/ ص٢٢٦؛ ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، ت٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، د ت، ج٢/ ص٣٤٠.

(٣) بغا الصغير المعروف بـ: الشرابي، أحد قواد المتوكل، تولى الحجابة للخليفة المستنصر، وولي فلسطين أيام الخليفة المستعين، قتل بسر من رأى، سنة ٢٥٤هـ/ ٨٦٨م؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٠/ ص٣٢٧.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٦/ ص٥٧؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م،=

وهكذا صار تولي الخلافة وولاية العهد، لا يتم إلا بموافقة الأتراك ورضاهم؛ حفاظًا على نفوذهم وسطوتهم، فكانوا يسارعون بخلع أي خليفة، أو ولي عهد يستشعرون منه أي خطر أو تهديد[1]، فصار الخلفاء مسلوبي السلطة، وضعيفي الإرادة، فهل كانت الدولة العباسية قائمة على نظام مستبد طاغ قائم على الحكم المطلق ؟!!!.

الشبهة الثامنة: أن الإسلام ينتقص الحقوق السياسية للمرأة، ويحرم عليها الوصول إلى سدة الحكم:

اتهم بعض المستشرقين وغيرهم الإسلام بانتقاص الحقوق السياسية للمرأة وعدم مساواتها بالرجل؛ بحرمانها من تولي رئاسة الدولة، واستدلوا على ذلك بما ورد في الحديث النبوي الشريف: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ تَمْلِكُهُمُ امْرَأَةٌ»[2]، وللرد على هذه الشبهة نقول:

إن هذا الحديث عبارة عن نبوأة سياسية بزوال ملك فارس -وهو ما تحقق بالفعل بعد ذلك بسنوات- أكثر منه تشريعًا عامًا يحرم عمل المرأة للعمل السياسي، ذلك أن ملابسات قول الحديث تقول إنَّ نفرًا قد قدموا من بلاد فارس إلى المدينة المنورة، فسألهم النبي ﷺ: من يلي أمر فارس؟ فقال أحدهم امرأة، فقال ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ تَمْلِكُهُمُ امْرَأَةٌ».

=تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١/ ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٢٦١.

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٩/ ص٢٤٤، وما بعدها؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٦/ ص١٨٥، ١٨٦؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٢٧٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه، مرفوعًا، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، ٦/ ٨، (٤٤٢٥).

إن الفقهاء يقسمون الولايات قسمين: ولايات خاصة، وولايات عامة، وقد أباح الإسلام للمرأة أن تطرق جميع أبواب الولايات الخاصة، فأعطى للمرأة الولاية المالية والاقتصادية، حيث جعل لها ذمة مالية خاصة، وولاية على أموالها، ملكًا واستثمارًا وإنفاقًا، مثلها في ذلك مثل الرجل سواء بسواء، كما أن لها ولاية على نفسها في شئون زواجها، فلابد من استئذانها ورضاها عمن تتزوجه، ولها ولاية على تربية أولادها، كما نص على ذلك الحديث الشريف: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ»[1].

أما الولايات العامة، فقد اختار قطاعٌ من الفقهاء حجب المرأة عن الولايات العامة التي تلي فيه أمر غيرها من الناس، خارج الأسرة وشئونها، لكن ثمة تغير حدث في العصر الحديث أوجب تغيير هذه الفتوى، فقد أجاز فريق من العلماء ولاية المرأة للعمل العام، ومنه رئاسة الدولة؛ نظرًا لتغير مفهوم الولاية العامة في عصرنا الحديث، وذلك بانتقاله من «سلطان الفرد» إلى «سلطان المؤسسة»، والتي يشترك فيها جمع من ذوي السلطان والاختصاص.

لقد خلط المشككون بين الولايات الجزئية والخاصة وبين الإمامة العظمى «الخلافة» والولاية العامة، وهي الولاية التي اشترط الفقهاء «الذكورة» فيمن يليها، أما ما عدا هذا المنصب بما في ذلك ولايات الأقاليم والأقطار والدول القومية والقطرية والوطنية، فإنها لا تدخل في ولاية الإمامة العظمى لدار الإسلام وأمته؛ لأنها ولايات جزئية وخاصة[2].

(١) متفق عليه، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، صحيح البخاري، كتاب: الجمعة، باب: الجمعة في القرى والمدن، ٣/ ٥، (٢٥٥٤)، وصحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ٣/ ١٤٥٩، (١٨٢٩).

(٢) محمود حمدى زقزوق وآخرون، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٥٩٣ .

الشبهة التاسعة: شبهة أن مؤسسة الوزارة ترجع إلى أصول ساسانية:

يرى بعض المستشرقين، وغيرهم من المؤرخين المحدثين أن نظام الوزارة الذي ظهر في العصر العباسي أُخِذ من الأصول الفارسية، أو الساسانية[١]، فالعباسيون نقلوا هذا النظام ليساعدهم على تصريف جميع شئون الدولة حتى السياسية منها، فكان نظام الوزارة[٢].

إن تقييمًا دقيقًا لهذا الزعم يتطلب إلقاء الضوء على المهاد الفكري لهذا الرأي، والذي أسس عليه المستشرقون وغيرهم هذا الرأي، إنهم يعيدون كلمة وزير إلى أصول ساسانية فهي في نظرهم مشتقة من لفظة (فشير Vizier) الفارسية، والتي تعني القاضي، فحررت لسهولة اللفظ إلى كلمة «وزير»، مع أن وظيفة القاضي، ومهمته، لا تنطبق تمامًا مع وظائف ومهام الوزير[٣]، فالفرق بين القضاء والوزارة فرق واضح لا يأذن لنا بموافقة على رأيهم في اشتقاق هذا اللفظ من الأصل الفارسي القديم[٤].

بيد أن الوزارة كانت موجودة قبل الإسلام بأسماء تختلف عن لفظة «الوزارة»، فالعرب كانت تُسمى وزير الملك من ملوك اليمن والشم والحيرة

(1) Canard Marius. Dominique Sourdel., Le vizirat abbâside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire). In ‹Cahiers de civilization medieval, Juillet-décembre, 1965, P.434.

(٢) فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، عَمّان، ط١/ ١٩٨٨م، ص١٧٦؛ عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١/ ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م، ص ٣٢.

(٣) عباس كريم عبد، نظام الوزارة في العصر العباسي، مجلة جامعة بابل، العراق، المجلد (٢٠)، العدد (٢)، ٢٠١٢م، ص٤٧٥.

(٤) صبحي صالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، منشورات الشريف الراضي، إيران، ط١/ ١٤١٧هـ ص٢٩٤.

«الراهن» و «الزعيم» و«الكافي» و «الكامل»، تريد بذلك أنه مرتهن بالتدبير، زعيم بصواب الرأي، كاف للملك مهمات الأمور، كامل الفضائل[1]، وأورد ابن الأثير[2] أن المناذرة (ملوك الحيرة) كان بها هذا المنصب، وكان يسمى «الردافة»، وهي بمنزلة «الوزارة»، فلفظة «الوزارة» مشتقة من الوزر، وهو الثقل؛ لأنه يحمل عن الملك أثقاله، أو مشتقة من الوزر، وهو الملجأ؛ لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته، أو أنها مشتقة من الأزر، بمعنى: الظهر؛ لأن الملك يقوى بوزيره، كما يقوي البدن الظهر[3]، فالوزارة إذن كانت معروفة وممارسة عن العرب قبل مجيء الإسلام، ومما يؤكد - أيضًا - على أن «الوزير» كانت موجودة ومتداولة بين العرب في جاهليتهم؛ أن «أبا ذؤيب» لما خان ابن عم له يقال له «مالك بن عويمر» في امرأة كان يهواها، فأرسل إليها رجلًا من قومه يقال له «خالد بن زهير» فخانه فيه، فقال خالد مجيبًا لأبي ذؤيب:

فلا تجزعا منع سنة أنت سرتها ... وأول راض سنة من يسيرها
وكنت إمامًا للعشيرة تنتهي ... إليك إذا ضاقت بأمر صدورها
ألم تتنقذها من ابن عويمر ... وأنت صفي نفسه ووزيرها[4]

وبعد الإسلام كان الرسول ﷺ يخص بعض أصحابه ببعض الأمور يأخذ

(1) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م، التنبيه والإشراف، دار الصاوي، القاهرة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ص٢٩٤.

(2) الكامل، ج١/ ٥٧٨.

(3) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، أدب الوزير، تحقيق: محمد سليمان داوود، فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط١/ ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م، ص٦٥؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (وَزَرَ)، ج٥/ ٢٨٢، ٢٨٣.

(4) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله، ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩م، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ، ج٢/ ٦٤٠، ٦٤١.

برأيهم في كثير منها، حتى إنَّ العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وقيصر والنجاشي يسمون أبا بكر: وزيره[1]، وفي القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾﴾[طه: ٢٩]، وأشار إليها النبي ﷺ فقال: «مَنْ وَلَّاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا، فَأَرَادَ بِهِ خَيْرًا، جَعَلَ لَهُ وَزِيرَ صِدْقٍ»[2]، بل باشرها الصحابة من بعده ﷺ، ومن ذلك أنه لما اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، تكلم الصديق رضي الله عنه فقال في كلامه: «نَحْنُ الأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ»[3]، وفي أيام بني أمية كان هناك من يقوم بمهام الوزير، وإن لم يتسموا بها، وفي ذلك يقول ابن طباطبا[4]: «... فكل منهم يجرى مجري الوزير، وكان يسمى كاتبًا أو مشيرًا».

وتأسيسًا على ذلك، فالوزارة تعد من الأنظمة العربية الإسلامية الخالصة، ومع مرور الوقت تدرجت نحو النمو والتطور، حتى برزت ملامحها وضوحًا في العصر العباسي الأول اسمًا وعملًا، على عهد «أبي العباس السفاح» الخليفة العباسي الأول، فكان أبو سلمة الخلال، أول وزير له، حيث ولاه جميع ما وراء بابه، وأسند إليه جميع أموره، وسُمِيَ «وزير آل محمد»[5]. والسؤال: إذا كان نظام الوزارة عند الفرس متكاملًا، حيث استقرت قواعده، وضوابطه[6]، فلماذا لم يقم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٩٥.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، ٤٠/ ٤٧٦، (٢٤٤١٤)، والبزار في مسنده، ٢/ ٢٣٤، (١٥٩٢)، - وغيرهما - قال الهيثمي: «ورجالهما رجال الصحيح»، مجمع الزوائد، ٥/ ٢١٠، (٩٠٦٢).

(٣) أخرجه البخاري - وغيره - من حديث عائشة رضي الله عنها، كتاب: أصحاب النبي، باب: لوكنت متخذًا خليلًا، ٥/ ٦، (٣٦٦٨).

(٤) الفخري في الآداب السلطانية، ص١٥٠.

(٥) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص٣٧٠.

(٦) أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، د/ ت، ص١٠٢.

العباسيون بعملية تكرار الفكرة، أو استنساخها – إذا جاز التعبير – وتنفيذها كما كانت، أو بوجهٍ مختلف مضافًا إليها مميزات جديدة تختلف كليا عن الأصل المنقول؟!!، الأمر الذي يؤكد أن العصر العباسي نمت الوزارة فيه كمؤسسة كبرى؛ تلبية لرغبة الإدارة المركزية من الإشراف على الدواوين المتعددة، يؤيد هذا قول أحد المؤرخين[1]: إن سلطة الوزارة لم تتحدد بصورة واضحة أيام أول وزير لهم (أبو سلمة الخلال) ، بل تنمت وتدرجت، حتى أخذت شكلها النهائي في أواخر العصر العباسي الأول.

الشبهة العاشرة: أن النبي ﷺ كان زعيم عشيرة، ومن ثم لم يمارس حكمًا مباشرًا على سكان المدينة:

بينما أظهرت كتابات المستشرقين حول نظام الحكم كيف أنهم خلطوا الحقيقة بالادعاء والكذب، وأضاعوا نهج الحقيقة بسبب هذا الانجراف المتعمد، نجد أن النظام الإداري في الحضارة الإسلامية لم يسلم هو الآخر من التعرض لموجة من التشويه والتشكيك، بحيث ظلوا محافظين على نهج الانتقاص من حضارة الإسلام ونظمها، وأن أول ما يجب الالتفات إليه في هذا السياق أن المستشرق «برنابي روجرسون»[2] زعم أن النبي ﷺ كان زعيم عشيرة المهاجرين، وظل يعمل مع عشائر المدينة الأخرى، ولا يمارس حكمًا مباشرًا على سكان المدينة بعد الهجرة إليها.

يوجد تناقض بيّن بين هذا الادعاء والمعطيات التاريخية الدالة على أن

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط١٤/ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ج٢/ ٢٠٩.

(٢) ورثة محمد ﷺ، ص٥٢.

النبي ﷺ كان له السلطان المباشر على مجتمع المدينة بكافة عناصره، ولعل من المفيد ذكره - والذي ينقض عرى هذه الفرية من أساسها - أن أعظم الإجراءات الإدارية التي وضعها النبي ﷺ بعد هجرته «الوثيقة» - والتي ذكرناها من قبل - لتوضح الأمور التي يجب على المجتمع المدني اتباعها، فضلًا عن أنه ﷺ أكد فيها: «وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ ﷺ»[1]، فالمرجعية القضائية في الفصل في النزاعات والخصومات إلى الله ورسوله ﷺ، الأمر الذي يبرهن على مباشرته ﷺ للحكم على سائر قاطني المدينة.

إن النقطة التي ينبغي الانتباه إليها في هذا السياق؛ زعم «برنابي» أن النبي ﷺ كان زعيمًا، أو شيخًا لعشيرة، والذي يتوافق مع ما ادعاه «برنارد لويس» بأنه ﷺ كان شيخًا للقبيلة وأن سلطانه لا يتعداها[2]، مع أنه ﷺ كان رسولًا اصطفاه الله لتبليغ رسالاته، فقد باشر الرسول ﷺ إشرافه الخاص على حاضرة الدولة الجديدة؛ فقام ﷺ بتنظيمها وتخطيطها، وترتيب أمورها الإدارية؛ لأنه ﷺ القائم بحراسة الدين والدنيا[3]، بل أن المرء ليعجب عندما يتصفح عديدًا من المصادر، والتي تَجمع كمًّا هائلًا من النصوص الدالة على اهتمامه ﷺ، بالأمور التنظيمية للدولة، فالنبي ﷺ قام بنفسه بتخطيط دور المدينة وتحديدها وتنظيمها بين

(١) سبق تخريجه، ص٦٨.

(٢) مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص٢٧٧، ٢٨٠.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٥.

المهاجرين والأنصار، فقد ذكر ابن سعد[1] أن الرسول ﷺ أقطع دورًا بالمدينة، وخط دار عثمان بن عفان، أو أرسل من ينوب عنه في ذلك، فقد أورد النبي ﷺ بعض أصحابه؛ ليكتبوا بين الناس في قبائلهم ومياههم، وفي دور الأنصار بين الرجال والنساء[2]، وفي حاله غيابه عن المدينة كان يستخلف أحد الصحابة لإدارة شئونها، فكان يستخلف عبد الله بن أم مكتوم؛ ليؤم الناس في صلواتهم... وغيرها من أمور المدينة[3].

ونستطيع أن نضيف نماذج أخرى كأمثلة تظهر بجلاء - غير قابل للشك - تنظيم النبي ﷺ لشئون المدينة، والذي شهد تطورًا ملحوظًا؛ بفضل وجود الكوادر البشرية المؤهلة، فالمجتمع المدني كان به عدد من الصحابة لديهم معرفة جيدة بالقراءة والكتابة، فقد استعان ﷺ بعدد كبير من الصحابة ممن يجيدون القراءة والكتابة، فضلًا عن قيامه ﷺ بتقسيم هؤلاء الكُتَّاب إلى مجموعات، منهم من كان مخصصًا لكتابة الوحي، ومنهم من كتب للنبي ﷺ في المداينات، وسائر العقود والمعاملات بين الناس، وآخرون كتبوا أموال الصدقات، ورسائل الملوك[4]، ومما يؤكد مدى عنايته ﷺ بأمر الكتابة، أنه ﷺ كان يخصص من

(١) الطبقات الكبرى، ج٣/ ص٤١.

(٢) الجهشياري، الوزراء والكُتاب، ص١٥.

(٣) الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي، ت٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج٤/ ص١٩٦.

(٤) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١/ ١٤١٢هـ١٩٩٢م، ج١/ ٦٨، ٦٩، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م، التنبيه والإشراف، دار الصاوي، القاهرة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ص ٢٤٥، ٢٤٦.

يَخْلُف أحد الكُتَّاب في حال غيابه عن عمله[1]، بل إن أوضح الأدلة على أن النبي لم يكن زعيمًا لعشيرة، أو شيخًا لقبيلة في يوم ما، أننا إذا تتبعنا سيرته ﷺ لوجدناه قام بتقسيم البلاد الخاضعة للإسلام لمناطق إدارية، وأرسل لها عمالًا من قِبله، ويبدو أن هذا كان معمولًا به في المناطق الحضرية، في حين نجد المناطق البدوية لم يرسل لها ﷺ وليًا من قِبله، بل أقرَّ عليها زعماءَهم الذين أسلموا[2]، وقام ﷺ بتقسيم البلاد الكبرى كاليمن إلى أكثر من منطقة إدارية[3]، وكانت المهام الرئيسة للولاة على الأمصار جمع الصدقات، وتعليم الناس أمور دينهم[4].

يضاف إلى ذلك، أن الرسول ﷺ كان يختار عماله الذين يُحسنون فيما يتولون، ويُشْرِبون قلوب من ينزلون عليهم الإيمان[5]، وقبل توجههم إلى ولاياتهم كان ﷺ يصدر لهم الخطوط العريضة التي يسيرون عليها في إدارة أمصارهم[6]، ونظير هذا العمل نظّم لهم النبي ﷺ مخصصاتهم المالية، فصرف لهم راتبًا، نقديًا

---

(١) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ١٥.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٦/ ٥٩؛ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، ت٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ج٤/ ص٤٢١.

(٣) المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي، ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ج١٤/ ٢٢٥.

(٤) خليفة بن خياط، تاريخ خليفة، ص٩٧.

(٥) محمد كرد على، الإدارة الإسلامية في عز العرب، مطبعة مصر، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م، ص ١٢.

(٦) السُهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/ ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج٧/ ص٤١٨.

أو عينيًا[1]، مع مراعاة الحالة الاجتماعية للولاة أو العمال، فالآهِلُ - أي: المتزوج - يُعطى له حظين، أما الأعزب فله حظ واحد[2]، كما يلحظ اهتمامه ﷺ بتوفير الضروريات الحياتية لكل عامل من مسكن، وزوجة ودابة؛ لتكون حافزًا له على أداء عمله على أكمل وجه، فقال ﷺ: «مَنْ وَلِيَ لَنَا عَمَلًا وَلَيْسَ لَهُ مَنْزِلٌ، فَلْيَتَّخِذْ مَنْزِلًا، أَوْ لَيْسَتْ لَهُ زَوْجَةٌ فَلْيَتَزَوَّجْ، أَوْ لَيْسَ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَتَّخِذْ خَادِمًا، أَوْ لَيْسَتْ لَهُ دَابَّةٌ فَلْيَتَّخِذْ دَابَّةً»[3].

الشبهة الحادية عشرة: أن الإدارة في الأقاليم المفتوحة زمن الخلافة الراشدة كانت تسير وفق النسق الساساني البيزنطي:

وحول النظام الإداري خلال الفترة الراشدة يلاحظ أن «ويل ديورانت»[4] ذكر أن العرب - على حد قوله - تغلبوا على مجتمعات مضمحلة، لكنها حسنة التنظيم، في بلاد الشام بنظام بيزنطة الإداري، وفي بلاد فارس بنظام الساسانيين، مؤكدًا أن الحياة في تلك المناطق لابد أن تسير على هذا النسق القديم.

من المعلوم أن بلاد الشام إبان الحكم البيزنطي كانت عبارة عن مقاطعة عسكرية، وكانت تخضع لهيمنة طبقتين عظيمتين من الموظفين القضاة والكُتَّاب،

---

(١) أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن، الرياض، ط١/ ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ٤/ ٢٣٢١؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٣/ ٥٤٩.

(٢) ينظر: مسند الإمام أحمد، ٣٩/ ٤١٢، (٢٣٩٨٦)، ونصه: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا جَاءَ فَيْءٌ قَسَمَهُ مِنْ يَوْمِهِ، فَأَعْطَى الْآهِلَ حَظَّيْنِ، وَأَعْطَى الْعَزَبَ حَظًّا وَاحِدًا».

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث الْمُسْتَوْرِدِ بْنِ شَدَّادٍ رضي الله عنه، (٢٩/ ٥٤٣)، (١٨٠١٥)، وصححه الحاكم على شرط البخاري، المستدرك، كتاب الزكاة، ١/ ٥٦٣، (١٤٧٣).

(٤) قصة الحضارة (الحضارة الإسلامية)، ١٣/ ١٤٦.

ووالي المدينة هو المسئول عن حفظ القانون والنظام، وهو أعلى فرد فيها بعد الإمبراطور، وينوب عنه في إدارة المدينة، والديوان في المدينة مقسم قسمين: الأول معني بضبط شئون النقابات، والإشراف على تنفيذ التعليمات واللوائح، والثاني موكل بشئون القضاء والسجون، فضلًا عن الكُتَّاب الذين هم في معظم الحالات وزراء مالية، منهم ما يختص ببيت المال الخاص، ومجموعة مختصة ببيت المال العام[1]، وأما بلاد فارس فكانت الإدارة العامة للدولة تستقر في المكاتب (الديوان)، وكانت الدواوين متعددة، فهناك ديوان للحرب، والبريد، والنفقات، وبيت المال... وغيرها، وهناك رئيس للديوان الملكي، ورؤساء المخازن وغيرها، والملك يدير دافة الأمور بواسطة كبير الوزراء[2].

وهكذا وجد المسلمون أنفسهم أمام هيكل إداري منظم ومنسق في أقاليم العالم المتحضر وقتئذ، فأخذوا منه ما يناسبهم، وابتكروا ما يتلاءم مع طبيعتهم ومعتقدهم، وأشارت عديدٌ من المصادر إلى أن الدواوين المركزية الرئيسة بحاضرة الخلافة والمدن التي مصرت كالكوفة والبصرة، كانت من إنشاء المسلمين أنفسهم، والتي استخدمت اللغة العربية في كتابة هذه الدواوين، ومن ذلك ديوان العطاء الذي أقره عمر بن الخطاب[3]، في المحرم من عام ٢٠هـ/ ٦٤٠م، ودونت حسابات هذا الديوان باللغة العربية، و لم يكن ذلك عسيرًا

(١) ستيفن رنسيمان، الحضارة البيزنطية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢/ ١٩٩٧م، ص ٩٩، وما بعدها

(٢) أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت، ص١٠٠، ٣٧٧، ٣٧٨.

(٣) مالك بن أنس بن مالك، ت١٧٩هـ/ ٧٩٥م، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، ط١/ ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ٥/ ١٢٧٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣/ ٣٢٩؛ خليفة بن خياط، تاريخ خليفة، ص١٥٦ .

عليهم، فهم أمة تجارية خبيرة بالحساب[1]، وفي مصر نجد ما يمكن أن نطلق عليه: ديوان المواريث، حيث قام (أبو سلمة سليم بن عتر) قاضي الجند بمصر من قبل عمرو بن العاص، المتوفى سنة ٧٥هـ/ ٦٩٤م، بوضع سجل يسجل فيه قضاءه في المواريث، وكان يشهد عليه شيوخ الجند[2].

وربّ قارئ يقول: وماذا عن «ديوان الخراج» الذي ظل كما هو؟ أقول: لم يسلم ديوان الخراج من بعض التعديلات اللازمة عليه[3]، على الرغم من أنه ظل بالفارسية في العراق، وفي الشام بالرومية[4]، وليس أدل على ذلك من أن الأوراق الرسمية كانت تكتب باللغة اليونانية تارة، وبعضها يكتب باللغة العربية واليونانية تارة أخرى[5]، ومن ذلك ورقة مؤرخة في جمادى الأولى سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م، والتي تعد من أقدم المستندات في ذلك[6].

بات من الواضح إذن أننا لا نستطيع التسليم بما زعمه «ديورانت» من أن الحياة في أقاليم الشرق الأدنى - بعد الفتح الإسلامي - كانت تسير على النسق البيزنطي أو الفارسي، فالتنظيمات الإدارية التي وضعها عمر بن الخطاب ﵁

---

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ص٤٣٢، ي. هل، الحضارة العربية، ترجمة إبراهيم أحمد العدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، د ت، د ط، ص٥٦.

(٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٧٢/ ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٩.

(٣) ستانلي لين بول، تاريخ مصر في العصور الوسطى، ترجمة: أحمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥م، ص٧١، ٧٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٠٣.

(٥) جمال الدين الشيال، تكوين الشعب المصري الجديد بعد الفتح العربي، مجلة الثقافة، مصر، العدد (٣٣٤)، مايو ١٩٤٥م، ص١١؛ أدولف جروهمان، أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ٣/ ٧٠.

(٦) أدولف جروهمان، محاضرات في أوراق البردي العربية، ترجمة: توفيق إسكاروس، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٤٥.

الخاصة بالأراضي في البلاد المفتوحة، تؤيد هذا، فمثلًا أدخل عمر ﷺ بعض التعديلات على النظام المتبع في بلاد فارس، حيث وضع على كل جريب[(١)] من الأرض الغامرة على قدر احتمالها، والمزروعة على قدرها[(٢)]، وذلك بعد مسح جميع الأراضي بالذراع العمرية التي وضعها ﷺ، وهي ذراع وقبضة وإبهام قائمة، خُتم في طرفيها بالرصاص[(٣)]، وكان خراج الأرض في أيام الفرس بالمقاسمة، ثم عُدلت الضريبة وصارت قدرًا من المال على جميع الأراضي، خصبها وجدبها على حد سواء[(٤)]، ومن التعديلات التي سار عليها عمر ﷺ نظام القطائع، أو ما يمكن أن نطلق عليه: الإقطاع المدني، وإحياء الموات من الأرض[(٥)].

وعلى الجملة فإن نظرة المسلمين كانت تختلف كلية عن نظرة البيزنطيين والفرس بالنسبة للسياسة الزراعية، ووضعية الفلاحين، وقد أشار لذلك يحيى بن

(١) جمع أجربة، وجربان، ومقداره في المقاييس يساوي ما مساحته(٣,٦٠٠) ثلاثة آلاف وستمائة ذراعًا هاشمية، وهي تعادل ألفًا ومائتي متر مربع؛ محمد عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط١/ ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م؛ مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/ ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص١٢٣.

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢/ ١٥١، ١٥٢.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٣٦.

(٤) علي ظريف الأعظمي، تاريخ الدول الفارسية في العراق، مطبعة الفرات، بغداد، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، ص٥٠.

(٥) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، ت١٨٢هـ/ ٧٩٨م، الخراج، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، د ت، ص٧٠، ٧٣، ٧٤، ٨٢، ٨٥؛ القاسم ابن سلام، أبو عبيدة بن عبد الله، ت٢٢٤هـ/ ٨٣٨م؛ الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، د ت، ص ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٦٨

آدم المتوفى ٢٠٣هـ/ ٨١٨م، فقال: «إن السواد كان في أيدي النبط، فظهر عليهم أهل فارس، فكانوا يؤدون إليهم الخراج، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن يقاتلهم من النبط والدهاقين على حالهم، ووضعوا الجزية على رءوس الرجال، ومسحوا عليهم ما كان في أيديهم من الأرض، ووضعوا عليها الخراج»[(١)].

الشبهة الثانية عشرة: موافقة عمر ﵁ على بقاء النظم الفارسية والبيزنطية في جميع إدارات الدولة:

أكد المستشرق (فون كريمر)[(٢)] أن عمر بن الخطاب ﵁ وافق على بقاء النظم الفارسية والبيزنطية في كل إدارات الدولة، مستدلًا على ذلك بنظام العملة، والتقسيم الإداري للولايات ، ونظام الضرائب (الجزية والخراج)، إلا أن هذا الاستدلال أدى إلى تشويه الحقيقة التاريخية؛ لأنه أهمل - بلا ريب - التطورات التي خضعت لها هذه الأمور، والتي تجاوزها «فون كريمر» كغيره من المستشرقين، ولم يأخذها بعين الاعتبار.

ومن أجل رد هذا الأمر إلى نصابه نشير إلى أن الخلافة الراشدة كان هدفها الرئيس هو العمل على تثبيت أركان دولة الإسلام كقوة ناشئة، ومتابعة نشر الإسلام في مساحات شاسعة من أرجاء المعمورة، وفي ظل هذا الوضع القائم استمرت الدولة الإسلامية في تداول الدينار البيزنطي، والدرهم الساساني[(٣)]، ومع

(١) أبو يوسف، الخراج، ص٢٢.

(2) Von Kremer's,The Orient under the Caiiphs, Translated from, Von Kremer's Culturgeschichte des Orients, By S. Khuda Bukhsh, Published by the University of Calcutta,1920,p.73.74.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ٢٣٦، ٢٣٧.

ذلك شهد عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حدوث تغيرات محدودة على شكل الدراهم التي كانت تسك في المدن الإسلامية، فالقطع النقدية التي عثر عليها بالعراق - والعائدة إلى زمن الفاروق - كتب على إحداها بالحروف الكوفية: باسم الله، مع بقاء الشكل الساساني؛ من صورة الملك، واسمه، والمؤرخة بتاريخ (٢١هـ/ ٦٤١م)[١]، ولعل هذا يفسر ما أشار إليه ابن كثير[٢] من قيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بضرب دراهم جديدة؛ لما وجد الاختلاف بين أوزان الدراهم المضروبة في عديد من المدن الإسلامية: لولا حدود لله فرضت، وفرائض لله حدت، وعلاوة على ذلك قام عمر رضي الله عنه بإدخال بعض التغييرات على الفلوس البيزنطية، فقد ذُكر أن فلوسًا نحاسية ضربت في عام (١٧هـ/ ٦٣٨م)، وقد نقش على الوجه اسم الخليفة بالخط الكوفي، إلى جانب صورة الامبراطور هرقل، وحمل علامة الحرف(M)[٣].

أما عن تقسيمات الولايات الإدارية زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكانت تختلف عن التقسيمات الإدارية البيزنطية في بلاد الشام ومصر، فالمسلمون اتبعوا في الشام ما يعرف بنظام الأجناد، فالبلاذري[٤] يذكر أن المسلمين اختلفوا في تسمية الأجناد، فقال بعضهم: سمى المسلمون فلسطين جندًا؛ لأنه جمع كورًا، أي: (مدنًا)، وكذلك دمشق، وكذلك الأردن، وكذلك حمص مع قنسرين، وقال بعضهم: سميت كل ناحية لها جند يقبضون أطماعهم بها جندًا، ويفهم من كلام

(١) إسحاق محمد رباح، تطور النقود الإسلامية حتى نهاية الخلافة العباسية، دار كنوز المعرفة، الأردن/ ٢٠٠٨م، ص١١٢.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط١/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ٩/ ٢١.
(٣) إسحاق محمد رباح، تطور النقود الإسلامية حتى نهاية الخلافة العباسية، ص١١٤.
(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٣٣، ١٣٤.

البلاذري أن الإدارة الحاكمة زمن عمر ﷺ قسموا بلاد الشام تقسيمًا مغايرًا لحدود الولايات البيزنطية إداريًا في المقام الأول، ثم عسكريًا، وماليًا؛ حيث يُعدُّ كل جند مستقلًا بذاته فيما يبدو، فالأجناد إذن كانت تختلف كلية عن الولايات البيزنطية؛ وهذا يرجع إلى أن الاستراتيجية الإسلامية تنظر إلى البادية مستندةً لها، لا إلى البحر كما كان عند البيزنطيين، كما أن توزيع القبائل العربية في الشام كان له أثره[1]، أما التقسيمات الإدارية في مصر - قبيل الفتح الإسلامي لها - فكانت خمسة أقاليم كبرى[2]، ومن الواضح أن هذه التقسيمات تم تغييرها بعد فترة وجيزة من الفتح؛ لتتناسب مع سياسة المسلمين الجديدة، يدل على ذلك أن المصادر لم تذكر شيئًا عن الأقاليم الخمسة، بل إن ابن عبد الحكم[3] أورد أن عمر بن الخطاب ﷺ جعل عمرو بن العاص ﷺ واليًا بأسفل الأرض (الفسطاط والدلتا)، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح على الصعيد والفيوم، وقد ظل هذا التقسيم معمولًا به طوال الخلافة الراشدة، وشطرًا من دولة بني أمية، حتى أشار الكندي[4] إلى تقسيم آخر.

وبالنسبة للجزية والخراج فإن التنظيمات والإجراءات التي اتبعها عمر ﷺ في ذلك كانت ترجع في أصولها إلى تعاليم الإسلام، التي تتسم بالرحمة والإنصاف، فالروايات الواردة في مقدار الجزية إبان عهد الفاروق يبدو منها أنه

(١) غيداء خزنة كاتبي، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري «الممارسات والنظرية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١/ ١٩٩٤م، ص١٢٢.
(٢) السيد الباز العريني، مصر البيزنطية، دار النهضة العربية، القاهرة، د ت، ص١٥٦.
(٣) فتوح مصر والمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤١٥هـ، ص٢٠٠، ٢٠١.
(٤) كتاب الولاة وكتاب القضاة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص٦٤.

كان يراعي المستوى المعيشي للأفراد والمجتمعات من الحاجة والغنى[1]، فإذا كان عمر قرر على أهل «السواد» بالعراق على رءوس الرجال منهم ثمانية وأربعين درهمًا للغني، وأربعة وعشرين درهمًا للمتوسط، واثني عشر درهمًا للفقير[2]، ومع تكاثر الأموال بين الناس كان عمر يقرر على كل جريب من الأرض درهمًا وقفيزًا، وعلى كل رأس درهمين، بحيث صار الغني يدفع خمسين درهمًا بدلًا من ثمانية وأربعين[3]، ويلحظ من بعض الروايات أن سياسة عمر في وضع «الجزية» كانت متنوعة لا تقتصر على الأموال النقدية وحسب، بل شملت - أيضًا - بعض الأطعمة بدلًا من الأموال، أو مضافة إليها، وهذا حسب الطاقة، والمقدرة، فنجده ﷺ يضرب على أهل العراق أربعين درهمًا على كل رجل، مع خمسة عشر صاعًا، وضرب على أهل الشام أربعة دنانير على كل رجل، و- أيضًا - مُدين من قمح، وثلاثة أقساط من زيت، وشيئًا من العسل والودك، في حين ضرب على أهل مصر أربعة دنانير على كل رجل، ومعها إردبٌ من قمح[4]، وهكذا يفهم أن إجراءات عمر ﷺ كانت متنوعة في أساليبها، تختلف من إقليم لآخر بما يتناسب مع الوضع الاقتصادي والمعيشي، يستدل على هذا بما رواه القاسم بن سلام[5]، أنه بلغه عن سفيان بن عيينة، عن ابن أبي نجيح، قال: سألت مجاهدًا: لم وضع

---

(١) القاسم بن سلام، الأموال، ص١٩٠.

(٢) ابن زنجويه؛ أبو أحمد حميد بن مخلد، ت٢٥١هـ/ ٨٦٥م، الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٦٨م، ص٢٠٧.

(٣) القاسم بن سلام، الأموال، ص٥٠.

(٤) عبد الرزاق، أبو بكر بن همام، ت٢١١هـ/ ٨٢٦م، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط٢/ ١٤٠٣هـ، ٦/ ٨٨.

(٥) الأموال، ص٥١.

عمر على أهل الشام من الجزية أكثر مما وضع على أهل اليمن؟ فقال: لليسار.

أما عن الخراج، فقد ساق الطبري كلامًا يفهم منه صراحة أن عمر رضي الله عنه سار في إجراءاته الخراجية على نهج الساسانيين، ذاكرًا أن النظام الذي وضعه «كسرى أنو شروان» اقتدى به عمر بن الخطاب حين افتتح بلاد فارس، وأن عمر رضي الله عنه لم يخالف - بالعراق خاصة - وضائع كسرى على جربان الأرض، وعلى النخل والزيتون ...وغيرها، وألغى ما كان كسرى ألغاه من معايش الناس[1]؛ لهذا نجد المستشرقين وغيرهم من المؤرخين المحدثين قد اتكأوا على ما أورده الطبري في تبني وجهة نظرهم، من أن عمر رضي الله عنه اتبع السياسة الفارسية نفسها في الجزية والخراج، ولكن يبدو أن المعلومات التي أشار إليها الطبري في تاريخه غير موثقة، لأسباب منها: أن الطبري ساق هذا الخبر بدون إسناد مع أنه كان حريصًا على إسناد كل خبر إلى قائله؛ مما يضعف الخبر جملة وتفصيلًا، مع ملاحظة أن الحاصلات التي وضعها كسرى أنو شروان للخراج وأوردها الطبري تحت مسمى «الغلات السبع» وهي: الحنطة، والشعير، والأرز، والكروم، والرطب، والنخل، والزيتون لم يكتف بها عمر رضي الله عنه وأضاف إليها حاصلات أخرى كالقصب، والقطن، والخضار الصيفي... وغيرها[2]، كما أن الخبر لم يرد في الكتب التي تهتم بمثل هذه الأخبار الفارسية، ككتاب: «سير الملوك» لابن المقفع، فضلًا عن عدم ذكر تلك التنظيمات في سيرة «أنو شروان»، يضاف إلى ذلك

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢/ ١٥١، ١٥٢.

(٢) أبو يوسف، الخراج، ص٤٩؛ ابن زنجويه، الأموال، ص٢٠٧؛ القاسم بن سلام، الأموال، ص٨٦؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص٢٦٥.

ـ أيضًا ـ ويؤيده أن أحد الباحثين ناقش الموضوع وأثبت عدم صحتها، وأنها وضعت في القرن الثالث الهجري[1]، إذن فالإجراءات الخراجية والتدابير المالية التي اتخذها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في البلاد المفتوحة تغاير التنظيمات والتدابير التي كانت قائمة قبيل الفتح، وهذا وفق ما اقتضته طبيعة الأوضاع الجديدة.

الشبهة الثالثة عشرة: نظرة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك إلى الدولة على أنها إقليم يجب أن يستثمر :

يسعى المستشرقون قديمًا وحديثًا إلى تشويه شخصيات الدولة الأموية دون تمييز، وباتباع أسلوب التعميم الصارخ، من ذلك ما تعرض له «هشام بن عبد الملك» من قبل المستشرق كارل بروكلمان[2]، حين ألمح أن إدارته للدولة كانت سيئة، مؤكدًا أنه نظر إليها نظرة إقليم يجب أن يستثمر؛ عن طريق ابتزاز أموال الرعية !!!.

وعلى العكس من ذلك تؤكد الروايات التاريخية على حسن تصرفه، واهتمامه بدواوين الدولة من خلال النظر فيها، ومتابعة كل صغيرة وكبيرة، فقد قيل عن ديوانه: لم ير ديوانٌ أصح، ولا أصلح للعامة والسلطان، من ديوان هشام، ولم يكن أحد من بني مروان أشد نظرًا في أمر أصحابه ودواوينه، ولا أشد مبالغة في الفحص عنهم من هشام[3].

إنه لمن المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن كلام «بروكلمان» أعلاه هو نوع من تشويه الحقيقة، إذ إنه أطلق العنان لخيالاته وتفسيراته اللا واقعية في تصوير

(١) غيداء خزنة كاتبي، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري، ص١١٩، ١٢٠.
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية، ص١٥٩.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ٩/ ٣٨٥.

«هشام بن عبد الملك» بالنفعية، وعدم النظر إلى المصلحة العامة للدولة، إن أي مراجعة منك - أيها القارئ - مهما كانت عرضية لتاريخ الخليفة الأموي هشام لن تخفق في استبيان الأغراض والأهواء التي دفعت بروكلمان لهذا التشويه المتعمد، إلى جانب حالة من المشاعر المضادة لهذا الفكر الاستشراقي، كما أنها تهدي بك إلى الحقيقة، وهي أن الخليفة هشام كان إداريًّا من الطراز الأول، فالرجل كان يدخر الأموال الفائضة عن الحاجة في بيت المال، حتى إنه كان يفضل في العطاء بين شخص وآخر بدينار واحد، وكان يحدد راتب العاملين معه ولا يقوم بزيادتها[(١)]، فضلًا عن ذلك كان يجمع المال، فجمع من الأموال ما لم يجمعه خليفة قبله[(٢)]، وهذا المال كان لا يودع في خزائن بيت المال، حتى يشهد أربعون قسامة لقد أخذ من حقه، ولقد أعطى كل ذي حق حقه[(٣)]، ومع مرور الزمن غدا أصحاب العطاءات ينظرون إليها على أنها إعانات معيشية، أكثر من كونها راتبًا مقابل الالتزام بالجهاد، الأمر الذي دفع هشام إلى إجراء بعض الإصلاحات في هذا الشأن، فأبطل أخذ راتب العطية على هذا النحو[(٤)]، وقام بصرف العطاء على الالتحاق بالجيش والغزو، فلم يكن أحد - ولو كان من أفرد البيت الأموي - يأخذ العطاء، إلا عليه غزو، ومن لم يغزُ منهم كان عليه أن يُخرج بديلًا عنه[(٥)]، وهكذا حرص هشام على قصر صرف العطاء على الذين يؤدون الخدمة العسكرية فقط دون غيرهم، وليس هذا وحسب، بل في أيامه تم تأسيس ديوان لحماية أموال

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٧/ ٢٠٢، ٢٠٣

(٢) ابن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، ت٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١/ ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ٤/ ٢٣٩.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣/ ٥٤٤.

(٤) عمر شريف، نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية دراسة مقارنة، ص٢٢٣.

(٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٧/ ص٢٠٢.

الأوقاف من الضياع والنهب؛ فكان ديوان الأحباس (الأوقاف)، ففي سنة (١١٨هـ/ ٧٣٦م) تقدم توبة بن نَمِر الحضرمي (ت١٢٠هـ/ ٧٤٧م) باقتراح أن تحفظ الأحباس للفقراء والمساكين، بعيدًا عن أيدي أهلها وأوصيائهم، فقامت الدولة بتأسيس ديوان الأحباس، ومع مرور الوقت صار له شأنٌ عظيمٌ، وصار نمر بذلك أول قاض يتسلم الأحباس بمصر[١]، ولا شك أن هذا الأمر كان برعاية هشام بن عبد الملك، فالرجل كانت له عناية خاصة بصون أموال المسلمين بكل وسيلة وطريقة[٢].

وإننا نتساءل بعد هذا: أي ابتزاز لأموال الرعية كان يَقْدم عليه هشام؟!! حقيقة الأمر إن هشامًا كان يربوا من جميع إصلاحاته إلى تنمية موارد الدولة وتطويرها بما يحقق النفع العام للأمة، وليس أدل على ذلك من أنه قال: «وأما ما ترون من جمعي المال وصونه فهو لكم»[٣]، كما أُثر عنه قوله: «أما والله إنا لنعرف الحق إذا نزل، ونكره الإسراف والبخل، وما نعطي تبذيرًا، ولا نمنع تقتيرًا، وما نحن إلا خزّان الله في بلاده، وأمناؤه على عباده، فإذا أذن أعطينا، وإذا منع أبينا، ولو كان كل قائل يصدق، وكل سائل يستحق، ما جبهنا قائلًا، ولا رددنا سائلًا، ونسأل الذي بيده ما استحفظنا أن يجريه على أيدينا، فإنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، إنه بعباده خبير بصير»[٤]، فلا غرو إذنْ أن يتسم عهده بالتدقيق والتقويم المالي، فقد قام واليه على خراج مصر عبيد الله بن الحبحاب بإعادة مسح أرض مصر كلها

(١) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م، رفع الإصر عن قضاة مصر- تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١/ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص١١٠، ١١١.
(٢) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ٣/ ١٥٩؛ ابن الأثير، الكامل، ٤/ ٢٨٢.
(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/ ٢٨٢.
(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٥/ ١٩٥، ١٩٦.

عامرها وغامرها مما يركبه النيل[1]، فوضع بهذا المسح، توظيف جديد للطبقات المعلومة المستحقة للخراج بالدواوين، والتي استمر العمل بها إلى ما بعد ذهاب بني أمية[2]، كما قام الوليد بن رفاعة والي هشام على مصر بإحصاء عدة أهلها، وينظر في تعديل الخراج عليهم، فأقام في ذلك ستة أشهر بالصعيد حتى بلغ أسوان، ومعه جماعة من الأعوان والكتاب[3]، وفي بلاد ما وراء النهر تمّ إعادة تقييم الجزية المفروضة على سكانها، فوضعت الجزية عمن أسلم، وكان عددهم ٣٠,٠٠٠ ألف، وفرضت على غير المسلمين، وقدر عددهم ٨٠,٠٠٠ ألف[4]، وفي العراق قام برد الأراضي التي أسلم أهلها حين الفتح، وكذلك الأراضي التي حصل عليها المسلمون بالهبة من غيرهم إلى الصدقة (العشر)، وكانت تدفع خراجًا قبل ذلك[5].

الشبهة الرابعة عشرة: أن الجزية والخراج كانتا من أجل امتصاص ثروات البلاد المفتوحة، وقهر أهلها.

تعمقت هذه الفرية في فكر وعقل كثيرٍ من المستشرقين لدرجة أنها نالت نصيبًا وافرًا من اهتماماتهم البحثية؛ بهدف تأجيج الفتنة في البلاد الإسلامية، والإقلال من شأن ما قدمه الإسلام للبلاد المفتوحة، فالإسلام - على حد وصفهم - أثقل كاهل

(١) المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي، ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ١/ ١٤١.

(٢) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ١/ ١٨٥.

(٣) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص١٧١.

(٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٧/ ١٧٣.

(٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص٣٥٧.

أفـراد الـبلاد المغلوبـة بـالأموال والضـرائب الاسـتثنائية المقـررة علـيهم[1]، والحكومـات الإسـلامية لـم يكـن يهمهـا إلا تهيئـة الحيـاة المسـتقبلية لأفرادهـا؛ باستغلال شعوب تلك البلاد، والذين يمثلون الدعامة المالية للدولة، ويقولـون إن الجزية كانت أشد وطأة من وطأة الزكـاة التي يـدفعها المسـلمون[2]، فالإسلام في نظرهم ـ ولا سيما في الصدر الأول ـ لم يقض على كثيرٍ من الوسـائل الاقتصادية التي جرت العادة باللجوء إليها لامتصاص ثروة الناس[3].

إن هذا الزعم يصطدم مع الحقائق التاريخية التي رصدت بصدق أوضاع أهل البلاد المفتوحة بالاستعراض والتحليل، والذي لا يخفق في تأصيل حقيقة مفادها؛ إن هـذا الادعـاء أسـيء تشكيله، بـل تضخيمه عبر أجيـال الاستشراق المتعاقبـة، كجزء لا يتجزأ من نقد الاستشراق، أو الغرب للإسـلام وحضـارته، فالممارسـات الفعلية للدولة الإسلامية تبين كذب هؤلاء؛ فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتـب إلـى أمـراء أهـل الجزيـة: «أن لا يضـربوا الجزيـة إلا علـى مـن جـرت عليـه المواسي»، كما كانت لا تضرب على النساء والصبيان[4]، وبين مالك في الموطأ[5] أن السُنة مضت أنه لا جزية على نساء أهل الكتاب، ولا على صبيانهم، وأنها لا

---

(١) فـان فلـوتن، السيادة العربيـة والشيعية والإسـرائيليات في عهـد بني أمية، ترجمـة: حسـن إبراهيم حسـن، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٩٣٤م، ص٣٠.

(٢) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ص٢٧.

(٣) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٣م، ١/ ٢٠٧.

(٤) يحيـى بـن آدم، أبـو زكريـاء بـن سـليمان، ت٢٠٣هـ/ ٨١٨م، الخـراج، ط٢، ١٣٨٤هـ، ص٦٩.

(٥) تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسـانية، أبوظبي، ط١/ ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ٢/ ٣٩٨.

تؤخذ إلا من الرجال الذين قد بلغوا الحلم، وأنه ليس على أهل الذمة، ولا على المجوس في نخيلهم، ولا كرومهم، ولا زروعهم، ولا مواشيهم صدقة؛ لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيرًا لهم، وردًّا على فقرائهم؛ فالجزية لم تفرض على جميع شعوب البلاد المفتوحة بأي حال من الأحوال؛ بل كان يعفى منها أكثر من ٧٠٪ من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام[١]، ويتبادر إلى الذهن هنا سؤال ينبغي الإجابة عنه بواقعية: ما الغرض من هذه الجزية؟ هل كان الغرض منها استعباد الناس وقهرهم كما يزعم المستشرقون؟، فالمستشرق «سير توماس أرنولد» في كتابه الدعوة إلى الإسلام[٢] أجاب على هذا بكل وضوح، فقال: «ولم يكن الغرض من فرض هذه الضريبة على النصارى - كما يريدنا بعض الباحثين على الظن - لونًا من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الإسلام، وإنما كانوا يؤدونها مع سائر أهل الذمة. وهم غير المسلمين من رعايا الدولة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش، في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين»، إلى جانب الانتفاع بالمرافق العامة، وهذا يعني أن الإسلام لم ينتشر بحد السيف، كما يردد بعض المستشرقين[٣].

وليس الخلاف في الدين هو سبب وجوبها، وإنما هي ضريبة جندية، أو بدل الخدمة العسكرية، في نظير إعفائهم من هذه الجندية لاعتبارات أمن، فرضتها ظروف خاصة ببعض المجتمعات التي فتحتها جيوش المسلمين، عندما اقتضت

(١) نبيل لوقا بباوي، انتشار الإسلام بحد السيف بين الحقيقة والافتراء، دار البباوي، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٤٥.

(٢) ترجمة: حسن إبراهيم حسن، وآخرين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣/ ١٩٧١م، ص٧٩.

(٣) نبيل لوقا بباوي، انتشار الإسلام بحد السيف بين الحقيقة والافتراء، ص٤٥.

اعتبارات الأمن هذه أن يكون الجيش جميعه في تلك البلاد مؤلفًا من العرب المسلمين[1].

وفي بعض البلاد التي فتحها المسلمون ، ولم تقتض ظروف الأمن فيها قصر الجندية على العرب المسلمين انخرط القادرون على القتال من أبناء هذه البلاد - وهم على ديانتهم الأصلية - في الجيش، فأسقطت عنهم الجزية، حدث ذلك في جرجان، ونصت المعاهدة التي عقدها سويد بن مقرن مع أهل جرجان: «ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضًا من جزائه»، والأمر نفسه حدث مع أهل أذربيجان، ونصت عليه معاهدة القائد عقبة بن فرقد، وكان مما جاء فيها: «ومن حشر - أي: استدعي للقتال - منهم في سنة وضع عنه جزاء - جزية - تلك السنة»[2].

والدولة الأموية - مثلًا - سمحت لبعض العناصر منهم للمشاركة في جيوشها؛ لحاجتها لخبراتهم ومهاراتهم[3] في ساحات القتال شرقًا وغربًا، فكانت الدولة الأموية تصالحهم على أن يكونوا لها أعوانًا وعيونًا، وأن يحضروا معهم القتال، في مقابل إسقاط الجزية عنهم، وعن أولادهم ونسائهم[4]. وهكذا عاش الذميون ينعمون بالأمن والأمان، مع حفظ حقوقهم، وحماية ممتلكاتهم، فعمر بن عبد العزيز كان يأمر ولاته بألا تهدم كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار صولحوا عليه[5]، وأصدر منشورًا للنصارى بأمان كنائسهم بضواحي دمشق[6]، ولما تولى يزيد بن

(١، ٢) محمد عمارة، الجزية، شبهات وإجابات، ص ٢٨ .

(٣) حامد محمد الهادي الشريف، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، دار اليازوري العلمية، الأردن، ط١/ ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٨٣.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٦١ .

(٥) الطبري، تاريخ الرسل، ٦/ ٥٧٢.

(٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢/ ٢٧٣، ٢٧٤.

الوليد أكد على حماية أهل الذمة، فقال في خطبة توليته: «ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يجليهم عن بلادهم، ويقطع نسلهم»[1].

وقد يحدث أحيانًا أن تعجز الدولة الإسلامية عن حماية رعاياها من أهل الذمة ممن دفعوا الجزية مقابل حمايتهم، ففي هذه الحالة كان المسلمون يردون الجزية على أصحابها، فنجد - مثلًا - أن أبا عبيدة بن الجراح عندما بدا له أن ميزان القوة بينه وبين الروم البيزنطيين قد مال لصالح عدوه، عزم على التراجع، وطلب من عماله على مدن الشام أن يردوا الجزية التي جمعوها إلى من جمعت منهم[2].

وهناك اعتبارات أخرى كانت تدفع الخلفاء إلى إسقاط الجزية عن أهلها - وهذا يؤكد الطبيعة السياسية والمدنية لضريبة الجزية - من ذلك مثلًا: أن عمر بن الخطاب ﷺ قد ألغاها وأسقطها عن بني تغلب، وكانوا نصارى، عندما قيل له: «إِنَّ بَنِي تَغْلِبَ قَوْمٌ عَرَبٌ، يَأْنَفُونَ مِنَ الْجِزْيَةِ»[3]، لمنافاتها لكبيرائهم العربي، كما أسقطها عمر عن الفرس والأرمن الذين أدوا دورهم في القتال[4].

يضاف إلى ذلك، أن مبالغ الجزية كانت زهيدة للغاية؛ إلى جانب أنها كانت تتناسب مع دخل الأشخاص وعملهم، فيذكر ابن عبد الحكم[5] أنها كانت تتراوح ما بين دينار، أو أربعة دنانير، وكانت تفرض على القادر الشريف، والوضيع، مؤكدًا أنها ليست على النساء، والصبيان، والأرقاء، والشيوخ والعجزة، بل لا أبالغ إذا قلت: إنَّ توجيه الخلافة كانت قائمة على عدم الإضرار بأهل البلاد، بل العمل

(١) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ٣/ ٢٠٠.
(٢) محمد عمارة، الجزية، شبهات وإجابات، ص ٢٨
(٣) القاسم بن سلام، الأموال، ص٣٦.
(٤) محمد عمارة، الجزية، شبهات وإجابات، ص٣١، ٣٤.
(٥) فتوح مصر والمغرب، ص٩٣.

على مراعاة أحوالهم وأوضاعهم؛ فيذكر القاسم بن سلام[1] أن عمر رضي الله عنه كان يأمر بأن يخفف على الناس في تقدير الخراج، كما أوصى الخليفة من بعده بأهل الذمة خيرًا قائلًا: «وأوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من وراءهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم»[2]، وفي أيام أمير المؤمنين علي رضي الله عنه نجده يحرص على إنصاف أهل الخراج، موصيًا أحد عماله قائلًا: «انظر إذا قدمت عليهم فلا تبيعن لهم كسوة شتاء ولا صيفٍ، ولا رزقًا يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحدًا منهم سوطًا واحدًا في درهم، ولا تقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عرضًا في شيء من الخراج؛ فإنا إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو»[3].

وفي الدولة الأموية سار خلفاؤها على نهج الراشدين، فنجد أمير المؤمنين معاوية رضي الله عنه أسقط الخراج عن بعض أهل الذمة - مراعاة لحالهم - فأسقط عنهم الخراج ولم يأخذهم بالعشر، وفي هذا بيان أنه لا صدقة على أرض أهل الذمة، وإكرامًا لأهل الحفن - قرية أم إبراهيم ابن النبي ﷺ بصعيد مصر - ألغى عنهم الخراج[4]، وتؤكد الوثائق البردية العائدة لزمن الأمويين أن الدولة كانت تُنظِر المعسر إلى أجل للوفاء بجزيته[5]، أو تقوم بتخفيفها كما فعل عمر بن عبد العزيز مع أهل نجران بالكوفة[6].

---

(١) القاضي أبو يوسف، الأموال، ص٥٨٧.
(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ١٠/ ٣٦٤.
(٣) القاضي أبو يوسف، الخراج، ص٢٥.
(٤) القاسم بن سلام، الأموال، ص١٢٠، ١٢١.
(٥) أدولف جروهمان، أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، ٣/ ١١٦.
(٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص٧٤.

وفي الدولة العباسية اهتم الخلفاء برد الظلم عن أهل الجزية والخراج، وخير مثال على ذلك: أن الرشيد طلب من أبي يوسف قاضي القضاة أن يضع له كتابًا في الخراج مبينًا فيه الأصول الشرعية في ذلك، فاقترح عليه أبو يوسف أن يتولى هذا الأمر قومٌ عرفوا بصلاحهم: «ولتصبر مع الوالي الذي وليته قومًا من الجند من أهل الديوان في أعناقهم بيعة على النصح لك، فإن من نصحك أن لا تظلم رعيتك، وتأمر بإجراء أرزاقهم عليهم من ديوانهم شهرًا بشهر، ولا تجري عليهم من الخراج درهمًا فيما سواه؛ فإن قال أهل الخراج: نحن نجزي على والينا وحده من عندنا لم يقبل ذلك منهم ولم يحملوه»[1]، كما أرشده إلى ضرورة الاستخبار عن عمال الخراج ومحاسبتهم؛ قائلًا: «وأنا أرى أن تبعث قومًا من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينه وأمانته يسألون عن سيرة العمال وما عملوا به في البلاد، وكيف جبوا الخراج على ما أمروا به، وعلى ما وظف على أهل الخراج واستقر، فإذا ثبت ذلك عندك وصح أخذوا بما استفضلوا من ذلك أشد الأخذ، حتى يؤدوه بعد العقوبة الموجعة والنكال، حتى لا يتعدوا ما أمروا به وما عهد إليهم فيه، فإن كل ما عمل به والي الخراج من الظلم والعسف؛ فإنما يحمل على أنه قد أمر به، وقد أمر بغيره، وإن أحللت بواحد منهم العقوبة الموجعة انتهى غيره واتقى وخاف، وإن لم يُفعل هذا بهم تعدوا على أهل الخراج واجترءوا على ظلمهم وتعسفهم وأخذهم بما لا يجب عليهم»[2].

كانت الجزية إذن ضريبة جندية، عندما اقتضت ضرورات الأمن قصر الجندية على المسلمين، فلما زالت هذه الضرورة سقطت هذه الضريبة، وقامت المساواة

(1) القاضي أبو يوسف، الخراج، ص١٢١.

(2) المرجع السابق، الخراج، ص١٢٤.

الحقة والحقيقية بين المواطنين، على اختلاف الشرائع والمذاهب والأديان، والآن وبعد التطور الذي بلغته الأمة، وتساوي أبناء الوطن جميعا في شرف الجندية وتأدية ضريبة الدم والذود عن الوطن فليس هناك مسوغ لمجرد الحديث عن هذه الجزية[1].

وهكذا، فإن الأدلة السالفة لا تخفق في إزالة تلك المفاهيم المتوارثة عن الجزية والخراج في الإسلام لدى المستشرقين ومن سار خلفهم، كما أنها أسهمت في إيضاح وتقديم موقف الإسلام الحقيقي - وحضارته - حيال أهل الديانات الأخرى وحقوقهم.

الشبهة الخامسة عشرة: دعوى إهمال الصناعة والتجارة في الحضارة الإسلامية، وأنها تركت لرعايا الدولة غير المسلمين.

زعم المستشرق برنارد لويس أن المسلمين لم يعرفوا سوى أربعة مهن: الحكومة، والحرب، والدين، والزراعة، أما الصناعة والتجارة فقد تركت لرعايا الدولة غير المسلمين، ويزعم - أيضًا - أن الدولة العباسية لم تشجع الصناعة إلا تشجيعًا محدودًا كانت أهدافه مادية، كما أنها وضعت العراقيل في وجه التجارة، مما جعل التجار يشنون صراعا ضد ما يسميه «البيروقراطية»، المتجاوزة حدودها باستمرار، وقد انحصر عمل الدولة الاقتصادي في فرض حظر عام على المضاربة في المواد الغذائية - ولم يكن فعالا - وذلك عن طريق المحتسب[2].

---

(١) محمد عمارة، الجزية، شبهات وإجابات، ص ٣٠ .

(٢) مازن مطبقاني، منهاج المستشرق برنارد لويس في دراسة الجوانب الفكرية في التاريخ الإسلامي، رسالة دكتوراه، بكلية الدعوة، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٤هـ، ص ٣٢٥.

والحقيقة أن الرد على هذه الشبهة يوجد في كتابات برنارد لويس نفسه، فهو يعترف في أكثر من موضع بتقدم الفنون والعمارة في العصر العباسي، وما الفنون إلا الجانب المتقن من الصناعات، وكيف لأمة أن تتجه إلى الفنون والمعمار دون أن تتقدم في المجالات الأخرى.

لقد اشتهرت الصناعات في الحضارة الإسلامية، يشهد على ذلك روائع التحف الإسلامية المحفوظة في متاحف العالم، أو تلك التي ما تزال باقية في العمائر الإسلامية، كالمساجد والمدارس والقصور ... وغيرها، وبلغ من جودة المصنوعات الإسلامية أنها كانت تصدر إلى أوروبا، وهناك أنواع من الأقمشة أطلق عليها الأوربيون أسماء إسلامية، كالحرير الدمشقي، الذي يسمونه: «دمقس»، والقماش الموصلي الذي يسمونه: «موسلين»، وبلغت المصنوعات الإسلامية درجة عالية من الرقة والجمال، ومنها صناعة الخزف فقد أنتج الخزافون المسلمون نوعًا من الخزف، يعطي ألوان المعادن، سمي باسم: «الخزف ذو البريق المعدني»، وصنع المسلمون نوعًا من الخزف في العصر الفاطمي بلغ من رقته أن المرء يستطيع أن يرى يده من خلف الإناء الخزفي لرقته، وكانت السلع تعطى للزبائن في آنية من الخزف؛ دلالة على انتشار هذه الصناعة، كما توصل الفنانون المسلمون إلى ابتكار طريقة في زخرفة المعادن تسمى «التكفيت»، وهي تعني: زخرفة المعدن القليل القيمة بمعدن آخر أثمن منه في القيمة؛ كتطعيم النحاس بالفضة أو بالذهب، وكانت التحف الإسلامية المكفتة تلقى القبول والاستحسان في أوروبا، كما كانت التحف الزجاجية الإسلامية المموهة بالمينا تصدر إلى أوروبا، وأقبلت بعض المدن الإيطالية، ومنها مدينة البندقية على تقليدها.

وفيما يتعلق بما ادعاه لويس من بقاء الصناعات في يد رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين، فمن الممكن أن يصدق هذا القول على الفترة المبكرة من الإسلام التي أعقبت الفتوحات الإسلامية، ولكن بمرور الوقت تعلم العرب المسلمون هذه الصناعات حتى أجادوها، كما دخل كثير من أرباب الحرف والصناعات من أهالي البلاد المفتوحة في الإسلام، ويكفي دليلًا على عدم صحة ما ادعاه لويس من بقاء الصناعات في يد رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين أن هناك آلاف التحف الإسلامية المحفوظة في المتاحف العالمية، تحوي توقيعات صناعها المسلمين[1]، بل هناك أسر بكاملها كان يتوارث أفرادها صناعة معينة جيلًا بعد جيل، وكانت طبقة التجار والصناع تمثل غالبية المجتمع الإسلامي، وانخرط الصناع في تكتلات مهنية عرفت في العصر العباسي باسم: «الأصناف»، ثم عرفت فيما بعد باسم: «طوائف الحرف»، وتحوي الوثائق المملوكية والعثمانية وغيرها عشرات الآلاف من أسماء أصحاب الحرف والصناعات المسلمين وأسماء شيوخ هذه الطوائف ونقبائها ومعلميها.

أما ما ادعاه برنارد لويس من أن الدولة العباسية ما شجعت الصناعة إلا لأهداف مادية، فما هي أهدافها المادية؟ وقد كانت موارد الدولة كثيرة جدًّا من الزكاة والخراج والجزية والعشور ... وغير ذلك، وكان العصر العباسي عصر الابتكارات الفنية والصناعية، وكان لانتشار العمران تأثير في تقدم كثير من الصناعات المرتبطة بالمباني، مثل: صناعة الكسوات الجصية والخزفية وصناعة الأخشاب والمعادن... وغيرها، كما كان لأسلوب الاستدعاء الذي اتبعته الدولة

---

(١) راجع في ذلك بحث حسن عبد الوهاب، توقيعات الصناع على آثار مصر الإسلامية، المنشور في مجلة المجمع العلمي المصري، الجزء ٣٦، القاهرة ١٩٥٥م.

العباسية أثر كبير في انتقال التأثيرات الفنية وزيادة الخبرات لدى الصناع والفنانين الذين كانوا يستدعون من أقطار العالم الإسلامي؛ للمشاركة في المشروعات الكبرى، التي يأمر بها الخليفة.

أما عمل المحتسب، والذي حاول لويس التقليل من شأنه بالقول: إن عمله ينحصر في التدقيق على الموازين والمكاييل، فمثل هذا العمل مبتكر بالنسبة للأمم السابقة، وقد أخذت به الحضارة الغربية فيما بعد حين أنشأت إدارات حماية المستهلك[1]، ثم إن وظيفة المحتسب لم تكن وظيفة قليلة الشأن، بل كانت من الوظائف الكبرى في الدولة، ولم تكن مهمته في مجال الصناعة والتجارة منحصرة فقط في الموازين والمكاييل، بل كان للمحتسب اختصاصات كثيرة ومتشعبة، تصل إلى خمسين اختصاصًا[2]، كثير منها كان مرتبطًا بالصناعة والتجارة، ومنها: الحفاظ على صحة المواطنين وسلامتهم؛ بالتأكد من سلامة الأطعمة والأشربة، والتنبيه على السقايين بمراعاة أصول النظافة، ومنع الحمالين وأصحاب السفن من المبالغة في الحمل أو الشحن، والحكم على أصحاب المباني الآيلة للسقوط بهدمها، أو فتح النوافذ على الجيران، وإزالة بروز المصاطب والحوانيت والإشغالات من الشوارع[3]؛ لتسهيل حركة المرور.

ومن أعمال المحتسب -أيضًا- الإشراف على الأسواق، والنظر في الموازين والمكاييل، ومراقبة الأسعار، ومنع الاحتكار، والإشراف على دور

(١) مازن مطبقاني، منهاج المستشرق برنارد لويس في دراسة الجوانب الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ٣٢٥.

(٢) كوركيس عواد، الحسبة في خزانة الكتب العربية، ص ٤١٨.

(٣) أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية، ص ١١٥.

الضرب؛ للتأكد من التزامها بالأوزان الشرعية، ومراعاة كتابة اسم الخليفة علي السكة، والإشراف على مصانع النسيج «دور الطراز»، ومراقبة أصحاب طوائف الحرف، والتأكد من مراعاتهم أصول الصنعة.

وشملت أعمال المحتسب النواحي الأدبية والأخلاقية والدينية والعمرانية، فكان يراقب التجارة وأرباب الحرف من الأطباء والمعلمين وبائعي الحلوى والخبازين، ويمنع الجميع من الغش والتلاعب، ويتلف البضائع الفاسدة، ويُشهِّر بالغاش من التجار[1].

ويستمر لويس في تناقضاته وتعميماته فيتهم الحضارة الإسلامية بعدم تشجيع التجارة، وهو أمر عجيب!! لقد جعل الإسلام تسعة أعشار الرزق في التجارة، ونبي الإسلام نفسه مارس التجارة، والقرآن الكريم ذكر رحلتي الشتاء والصيف التجاريتين لقريش، ووضع الإسلام كثيرًا من التشريعات لتنظيم التجارة؛ كالشراكة وأحكام الأموال واكتسابها وإنفاقها، وأفرد الفقهاء أبوابا في كتبهم للحديث عن الأحكام المتعلقة بالتجارة، كما ألفت الكتب المستقلة، مثل: كتاب «الإشارة إلى محاسن التجارة» للدمشقي، كما تضمنت كتب الحسبة الآداب والقواعد العامة التي يجب مراعاتها في الأسواق، وقواعد التجاور بالنسبة للمنشآت التجارية، فلا يجوز مثلا أن تكون حوانيت الخبازين والحدادين وبائعي السمك بجوار حوانيت العطارين وبائعي الحرير؛ لعدم المجانسة وحصول الضرر بينهم، كما نظمت كتب الحسبة مسألة توزيع الأسواق داخل المدن الإسلامية فخصصت لأصحاب كل تجارة جانبًا من السوق، بحيث يمكن مراقبة

---

(١) محمد عبد الله عودة، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

السوق، ويسهل على المشتري الوصول إلى حاجته، ويدفع إلى التنافس بين الصناع، وبعض الأسواق كانت طبيعتها تقتضي وضعها في أطراف المدينة أو خارجها، مثل: أسواق المواشي، وأسواق بيع الحطب والمدابغ، ومما يدل على ازدهار حركة التجارة في الحضارة الإسلامية: وجود أنواع كثيرة من المنشآت التجارية التي كانت تخصص لبيع البضائع وإقامة التجار، اتخذت مسميات مختلفة، مثل: الوكالات والخانات والقياسر والرباع والسماسر والأسواق والحوانيت.

ولا شك أن اهتمام الحضارة الإسلامية بترتيب وتنظيم الأسواق، وتنافس السلاطين والأمراء في إقامة المنشآت التجارية ليدل دلالة قاطعة على أن المسلمين لم يهملوا التجارة.

ومما يؤكد ازدهار التجارة دخول بلاد كثيرة في الإسلام، خاصة في جنوب شرق آسيا وفي إفريقيا عن طريق التجار، وقد أكد على هذه الحقيقة المستشرق مونتجمرى وات، فقال: «لا شك أن انتشار الحضارة الإسلامية قد ساهم فيه كذلك نشاط العرب وحنكتهم في ميدان التجارة»[(١)].

الشبهة السادسة عشرة: شبهة اتهام الإسلام بحرمان المرأة من تولي منصب القضاء

ومن الشبهات المتعلقة بالنظام القضائي في الحضارة الإسلامية اتهام الإسلام بحرمان المرأة من تولي منصب القضاء.

وقد سبق أن ذكرنا أن مفهوم العمل العام قد تغير في عصرنا الحديث، وذلك

(١) مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٢٦ .

بانتقاله من سلطان الفرد إلى سلطان المؤسسة، فتحول القضاء من قضاء القاضي الفرد إلى قضاء مؤسسي، يشترك في الحكم فيه عدد من القضاة، فإذا شاركت المرأة في هيئة المحكمة، فليس بوارد الحديث عن ولاية المرأة للقضاء بالمعنى التاريخي القديم لولاية التشريع.

إن ولاية المرأة للقضاء هو اجتهادات فقهية، وهي من مسائل الاجتهاد المتعلقة بالمعاملات، والمعاملات تحكمها المصالح الشرعية، والموازنة بين المصالح والمفاسد، والأحكام الفقهية التي هي اجتهادات الفقهاء مثلها مثل الفتاوى، تتغير بتغير الزمان والمكان والمصالح الشرعية المعتبرة، وليس هناك إجماع فقهي في هذه المسألة، وجريان العادة في العصور السابقة على عدم ولاية المرأة لمنصب القضاء لا يعني تحريم الدين لولايتها هذا المنصب.

الشبهة السابعة عشرة: خطأ بداية التقويم الهجري بشهر المحرم؛ لأن الهجرة وقعت في شهر ربيع الأول:

ومن الشبهات المتعلقة بالنظم الحضارية الإسلامية مسألة وضع التقويم الهجري في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة (١٧هـ)؛ حيث شكك المشككون في هذه الواقعة، واتخذوها وسيلة للطعن في سيدنا عمر وأعماله الحضارية، وقالوا بوجود خطأ في هذا التقويم، إذ إن هجرة النبي ﷺ كانت في شهر ربيع الأول، في حين يجعل المسلمون بداية السنة الهجرية في شهر المحرم.

ويرد على هذه الشبهة بما يأتي:

أولًا: عندما تداول الخليفة عمر مع الصحابة في اختيار مبدأ التاريخ الإسلامي، اقترح بعضهم مولد النبي ﷺ، واقترح آخرون مبعثه، وطرح آخرون تاريخ وفاته، أو يؤرخون بهجرته، واستقر الرأي على اختيار الهجرة مبدأ للتقويم،

ذلك أن الهجرة كانت نقطة تحول في تاريخ الدعوة الإسلامية، كما قال سيدنا عمر رضي الله عنه: «فرقت بين الحق والباطل»[1]، وهناك من يرى أن الصحابة اختاروا ذلك؛ لأنهم فهموا من ظاهر الآية ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ الآية، [التوبة: ١٠٨]، أن فيه إشارة إلى التأريخ من عام الهجرة، الذي عز فيه الإسلام، وبدأ تأسيس المساجد[2]، بالإضافة إلى أن وقت الهجرة كان معروفًا، ولم يختلف فيه أحد، ولم يختاروا المولد ولا المبعث؛ لأنهما لا يخلو واحدًا منهما من النزاع في تعيين سنته، وأما وقت الوفاة فأعرضوا عنه؛ لما يوقع تذكره من الأسف عليه، فانحصر الأمر في الهجرة[3].

ثانيًا: سبب تأخير التأريخ بالهجرة من ربيع الأول إلى المحرم أن ابتداء العزم على الهجرة كان في المحرم؛ إذ البيعة وقعت في أثناء ذى الحجة، ونعني بها بيعة العقبة الثانية، وهي مقدمة الهجرة؛ حيث أمر النبي ﷺ الصحابة بالهجرة إلى يثرب واللحاق بإخوانهم من الأنصار وقال لهم: «إِنَّ اللهَ ﷻ قَدْ جَعَلَ لَكُمْ إِخْوَانًا وَدَارًا تَأْمَنُونَ بِهَا»[4]، فكان أول هلال استهل بعد البيعة والإذن بالهجرة هو هلال شهر المحرم، فناسب أن يجعل بداية التأريخ[5].

ثالثًا: كان المحرم من عهد قديم أول شهور السنة عند العرب، فتغييره يحدث

(١) ابن الجوزي (جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي ت ٥٩٧هـ)، تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، ط١، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٣.

(٢) السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي ت ٥٨١هـ)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢/ ٣٣٣.

(٣) السخاوي (محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين ت ٩٠٢هـ)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م، ص١٣١.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٤٦٢.

(٥) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ص ١٣١.

بلبلة في التواريخ، ويلاحظ أن المسيحيين اتبعوا من قبل هذه الخطة؛ فالمسيح عليه السلام ولد في ٢٥ ديسمبر، ولكنهم جعلوا يناير أوَّلَ شهور السنة الميلادية؛ لأن هذا الشهر كان مبدأ للسنين عند الرومان، ومن عهد سابق لمولد المسيح ببضعة قرون.

الشبهة الثامنة عشرة: الجيش الإسلامي اقتبس نظمه العسكرية من الجيش البيزنطي، وخاصة نظام الكراديس:

اعتمد النظام العسكري في الحضارة الإسلامية على ركنين أساسَيْن هما: الجيش والأسطول، كان الجيش الإسلامي يتألف عادة من المشاة والخيالة أو الفرسان والرماة وفيلق الخدمة أو الغلمان، والكشافة أو الاستطلاع، وكان مقسمًا لأقسام أو كتائب، يسمى كل منها باسم: «الكردوس»، والكردوس كلمة يونانية معناها: الكتائب أو الوحدات التي يتألف منها الجيش، يرأس كل منها قائد قسم، وهو قائد قسم الميمنة أو الميسرة أو القلب، وهو تحت أمير الجيش، ويعرف - أيضًا - بـ «أمير الكردوس»، ويكون مسئولًا عن ألف مقاتل.

ويرى بعض المستشرقين أن خالد بن الوليد اقتبس نظام الكراديس من البيزنطيين؛ حين لاحظ تعبأتهم في المعركة، وطبقه في اليرموك[1].

إن تقسيم الجيش إلى قلب ومقدمة ومؤخرة، أو ما يعرف بالكردايس كان معروفا عند العرب قبل الإسلام، كما عرف في العصر النبوي، وتشير بعض الروايات التاريخية إلى أن نظام الكراديس طبق في معركة أحد، وظل معمولا به في تنظيم الجيش الإسلامي في الحروب التي خاضها المسلمون في أثناء الفتوحات الإسلامية[2].

(١، ٢) عمر فوزى، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص ١٧٦ .

الفصل الثالث

شبهات وردود حول الحياة العلمية في الحضارة الإسلامية

لم تعرف البشرية رسالة سماوية ولا حضارة بشرية عنيت بالعلم والدعوة إليه والترغيب فيه وتعظيم قدره والتنويه بأهله والحث على طلبه وتعلمه وتعليمه كما في رسالة الإسلام وحضارته[1]، ولم يُمانع الإسلام في أن يتعلم المسلم علمًا نافعًا على يد أستاذ غير مسلم،

وبدأت حركة التعليم والعلوم الإسلامية في الكتاتيب على مبادئ العلوم[2]، ثم مرحلة المسجد[3]، وأنشأ المسلمون المدارس وزودوها بكل ما تحتاج إليه من مرافق، وأوقفوا الأوقاف المختلفة على طلبة العلم وشيوخه، وتشعبت العلوم في الحضارة الإسلامية حتى قسمت إلى أقسام عدة هي:

- العلوم الشرعية والعربية؛ كالقراءات والتفسير والحديث والفقه، والنحو والصرف والأدب والبلاغة.
- العلوم الاجتماعية؛ كالتاريخ والجغرافيا والمنطق والفلسفة... ونحو ذلك.
- العلوم العقلية التطبيقية؛ كالطب والصيدلة والفيزياء والكيمياء والفلك والهندسة والرياضيات.

(١) يوسف عبد الله، ثقافة الداعية، ص ١٧، الرسول والعلم، ص ٣، مجاهد الجندي، تاريخ التربية الإسلامية، ص١ ؛ أحمد مجاهد، تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي، ص ١٢٠.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص ٢١٤.

(٣) طه عبد العزيز الخطيب وآخرون، مراكز الحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الاتحاد التعاوني للطباعة، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٢٩٦، ٣٠٠.

وقد استفادت الحضارة الإسلامية من التراث العلمي للأمم السابقة، وكانت حركة الترجمة مقدمة النهضة العلمية في الحضارة الإسلامية، وقد بدأت محدودة خلال العصر الأموي، ثم خطت خطوات واسعة إلى الأمام في عهد خلفاء بني العباس، وبخاصة في عهد الرشيد والمأمون، ذلك العصر الذي شهد ذروة الترجمة، فترجمت معظم تراث الأمم المختلفة من فارسية وهندية ويونانية[١]، وتنافس الخلفاء والأمراء في تشجيع المترجمين وأغدقوا عليهم الأموال، وخصصوا لهم رواتب سخية.

وترتب على حركة الترجمة اتساع الثقافة العربية بعد أن تفاعلت مع ثقافات الأمم الأخرى، فأصبحت بالفعل ثقافة عالمية، وأصبحت اللغة العربية هي اللغة العالمية الأولى، أو لغة الثقافة والعلم خلال تلك الفترة، إذ استوعبت كافة المصطلحات الجديدة التي دخلت فيها، مما يدل على مرونتها وقدرتها الفائقة على الاستيعاب، وأفادت اللغة ـ أيضًا ـ غنى في أدبها وتشريعها، وكان من أهم ما حققته حركة الترجمة إحياء تراث الأمم القديمة والحفاظ عليه، فكان للمسلمين الفضل في إنقاذ التراث العلمي القديم من الضياع، فلولا المسلمون لما عرفنا شيئا عن هذه العلوم، إذ أن أغلب الأصول القديمة لهذه الكتب قد ضاعت؛ فكتب مثل التي كتبها جالينوس في الطب والتشريح وبطليموس في البصريات... وغيرها لا وجود لها إلا في التراجم العربية.

وكان من آثار النهضة العلمية في الحضارة الإسلامية ظهور عدد من العلماء

---

(١) رشيد الجميلي، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، العراق، ١٩٨٦م، ص ٤٩- ٥٠ .

العباقرة الأفذاذ، أثروا في الحضارة الإنسانية من خلال ما قدموه من إنجازات، نذكر منهم في مجال الطب: أبو بكر الرازي وابن سينا وابن النفيس والزهراوي وابن زهر وعلي بن العباس، وفي مجال الصيدلة: ابن البيطار وابن وافد وماسويه المارديني، وأبو جعفر الغافقي وداوود الأنطاكي، وفي علم الكيمياء: جابر بن حيان وأبو منصور الموفق، وأبو القاسم المجريطي، وعز الدين الجلدكي، وفي علم الفيزياء: برز اسم الحسن بن الهيثم، وأبو إسحاق البيروني، وفي علم الحيل الميكانيكية كان بديع الزمان إسماعيل بن الرزاز الجزري من أشهر المخترعين في مجال الآلات الميكانيكية، ويعد محمد بن موسى الخوارزمي أشهر علماء المسلمين في علم الجبر، وفي علم الهندسة وحساب المثلثات يبرز ـ أيضًا ـ اسم الخوارزمي، وثابت بن قرة، والطوسي، والبتاني، والخازن البصري، وابن الهيثم، والبيروني، وفي علم الفلك اشتهر محمد البتاني وابن يونس المصري وأبو الوفا البوزجاني.

وقد ترك هؤلاء العلماء الأفذاذ تراثًا علميًّا ضخمًا في شتى العلوم، وقدموا للبشرية إنجازات هائلة، ومع ذلك فقد دأب بعض المستشرقين غير المنصفين على إنكار أي فضل لهؤلاء العلماء في أي علم من العلوم، وادعوا أن الحضارة الإسلامية لم يتعد دورها دور الناقل أو ساعي البريد، الذي نقل التراث العلمي لليونانيين إلى الحضارة الإسلامية عبر حركة الترجمة التي قام بها رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين، بل ادعوا أن المسلمين كانوا أعداءً للعلم، وأنهم كانوا يدمرون المكتبات، ومنها مكتبة الإسكندرية.

وسوف نستعرض هذه الشبهات والرد عليها على النحو الآتي :

الشبهة الأولى: ادعاء أنه من الخطأ وصف «الحضارة» بصفة «الإسلامية»؛ لأن غير المسلمين شاركوا في بنائها، خاصة في مجال الترجمة والعلوم.

يأتي على رأس الشبهات والمغالطات التي يروجها المستشرقون أن عبارة «الحضارة الإسلامية» عبارة مغلوطة وأكذوبة كبرى، ويقولون: إنه يجب نزع صفة «الإسلامية» عن هذه الحضارة؛ لأن الإسلام شيء مقدس، و«الحضارة» أشياء دنيوية مادية محسوسة، فلماذا تخلطون المقدس بالمادي الدنيوي؟ كما يحتجون على مقولتهم تلك بأن «الحضارة الإسلامية» شارك في بنائها غير المسلمين من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والسريان... وغيرهم، خاصة في مجال الترجمة، والعلوم والفنون، ووصفها بـ «الإسلامية» يغمط حق هؤلاء، وينكر فضلهم في بناء هذه الحضارة.

يقول المستشرق البريطاني (برنارد لويس): «إن الحضارة الإسلامية لم تكن إسلامية محضة»، وتقول (زيجريد هونكه): «... ولا أقول الحضارة الإسلامية؛ ذلك أن كثيرًا من المسيحيين واليهود والمزديين والصابئة قد حملوا مشاعلها أيضًا»[1].

وللرد على هذه الشبهة نقول: إن الإسلام لهذه الحضارة كان بمثابة الروح من الجسد، وكان هو المحرك والباعث الأول على تأسيس هذه الحضارة، وقد ترك الإسلام تأثيره على مختلف جوانب هذه الحضارة؛ فكان القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة الأساس المتين، والأصل الراسخ الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية، واستمدت منه شخصيتها المتميزة؛ فكانت الأحكام المستمدة من

---

(١) مازن مطبقاني، منهاج المستشرق برنارد لويس، ص ٣٢٧ .

القرآن الكريم والسنة المطهرة هي التي تنظم الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي، وكانت حياة المجتمع كلها تدور في فلك الشريعة الإسلامية، وللإسلام أثر قوي في العادات والتقاليد؛ في الملبس والزينة والمظهر، في نوع الطعام والشراب، في الاحتفال بالأعياد والمناسبات المختلفة، في تنظيم علاقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض. إذن فالنظم - وهي جزء أصيل من أية حضارة - كانت كلها محكومة بتوجيهات الشرع الحنيف.

والحضارة الإسلامية تختلف عن بقية الحضارات، فهي ليست حضارة مادية فقط، بل حضارة فكرية وروحية، وكانت القيم الروحية التي جاء بها الإسلام - مثل: العدل والصدق والتسامح والرفق وحب الخير والتعاون والمساواة والحرية والأمانة... وغيرها هي جزء أصيل من هذه الحضارة، وهي التي ميزت حضارة الإسلام عن غيرها من الحضارات الأخرى، ولم يكن الإسلام مجرد طقوس تؤدى، وإنما هو أسلوب للحياة بكل معاني الكلمة، فقد صبغ الحياة الإسلامية بصبغة واضحة.

وقد ناقش الدكتور (زكي أبو شادي) طبيعة العلاقة العضوية الوثيقة بين الإسلام والحضارة، والثمار التي تجتنى من تعاليمه عندما تساءل: ما هو إذن موقف الإسلام من الحضارة؟ ثم أجاب: «إن موقف الإسلام من الحضارة هو الموقف المنتظر من الأب البار نحو ابنته، أجل، إن الإسلام يَعدُّ الحضارة سليلته؛ لأن دستور التقدم الإنساني بالقرآن العظيم، وكل عامل يؤدي إلى رقي البشرية هو منه وإليه، وكل ما ناهض هذا التقدم غريب عنه وكثيرًا ما نقرأ عن التوفيق بين الحضارة والإسلام، وهذا التعبير - في الواقع - تعبير خاطئ؛ إذ لا خلاف مطلقًا بين

الإسلام والحضارة، فالحضارة نتيجة من نتائج النظام الإسلامي والفلسفة الإسلامية العملية، والحضارة الإسلامية، أي: المترعرعة في كنف الإسلام، حضارة شاملة عامة؛ لأن روح الإسلام عالمية، فهي لا تعرف التعصب إطلاقًا ـ اللهم إلا للخير العام، وفي سبيل الخير العام تقتبس من مدنيات شتى، وتتبناها وتشجعها وتصهر حسناتها جميعًا في بوتقة التسامي الإسلامي»[(١)].

وفيما يتعلق بمشاركة غير المسلمين في بناء هذه الحضارة نقول: إن العلوم والفنون قد حظيت بعناية ورعاية الدولة الإسلامية التي شجعت رعاياها من المسلمين وأهل الذمة ـ على حد سواء ـ على النبوغ والابتكار، وأنه لم يكن لعلماء الفرس أو اليهود أو النصارى في تاريخهم القديم أي أثر يذكر في تاريخ العلم، ولم يظهر نبوغ هؤلاء إلا في أحضان حضارة الإسلام، لقد كان للخلفاء والأمراء العرب اليد الطولى والفضل الأكبر في خلق البيئة الصالحة لهؤلاء العلماء؛ ليبدعوا ويبتكروا[(٢)]، فمنحوهم حرية التفكير، وجعلوهم يعملون وهم آمنون على حياتهم وممتلكاتهم، وقاموا بتشجيعهم وأغدقوا عليهم الأموال والهبات، وقربوهم وولوهم المناصب المختلفة، وأتاحوا للعناصر ذات الكفاءة منهم احتلال مواقعهم الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص، لم تعرفه أمة من الأمم عبر التاريخ.

لقد أسهم غير المسلمين في صنع حضارة الإسلام وإغنائها دونما أية عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فُتِحَ الطريق أمامهم للوصول إلى أعلى

(١) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م. ص ٢٤٤.

(٢) جلال مظهر، حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، ص ٢٢ .

المناصب، بدءًا من الكتابة في الدواوين وانتهاءً بمركز الوزارة نفسها، وأتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الاقتصادي والمالي بحرية، فنموا ثرواتهم وارتفعوا بمستوياتهم الاجتماعية بما يوازي قدراتهم على العمل والنشاط، وملئوا بهذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الاقتصادي والمالي جنبًا إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين[1].

ولقد اتخذ بعض الخلفاء أطباء من اليهود والنصارى، ومنهم الخليفة العباسي هارون الرشيد، الذي اتخذ طبيبًا خاصًا كان مسيحيًّا نسطوريًّا، بلغ إيراده السنوي ثمانمائة ألف درهم من أملاكه الخاصة، فضلًا عن راتب قدره (٢٨٠, ٠٠٠) درهم في السنة مقابل عنايته بمعالجة الخليفة، وعهد الخليفة العباسي المأمون إلى اليهودي حنين بن إسحاق برئاسة المترجمين، وبلغ راتبه خمسمائة دينار في الشهر، وبلغ من تقدير الخليفة لجهوده أنه كان يعطيه بوزن الكتاب الذي يترجمه ذهبًا[2]، ولا شك أنه لولا هذه الرعاية والتشجيع الذي لقيه العلماء من أهل الذمة من جانب الخلفاء والحكام لما كان لهم شأن يذكر.

ويمكن القول: إن العناصر غير الإسلامية التي شاركت بقوة في قيام الحضارة الإسلامية، وأعطوا دفعة قوية لهذه الحضارة كان نشاطها ملحوظًا وفعالًا في البدايات الأولى للحضارة الإسلامية، وبصفة خاصة خلال العصر العباسي الأول، وفي كثير من الأحيان عمل هؤلاء مع نظرائهم من المسلمين جنبًا إلى جنب دون تفرقة، كما كان الحال في مدرسة الترجمة في بيت الحكمة في بغداد، حيث

(١) يوسف العاصي إبراهيم الطويل، الحملة الصليبية على العالم الإسلامي، صوت القلم العربي، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م. (٤/ ٩٧).

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٩٨ .

عمل المترجمون المسلمون إلى جوار المترجمين من اليهود والنصارى والسريان وغيرهم.

إن وجود عناصر غير مسلمة في تلك المجتمعات التي أظلتها الحضارة الإسلامية لا ينفي غلبة طابع معين على حضارة المجتمع ككل، وهو طابع الإسلام، الذي يتجلى في الأصول العقدية الفكرية لتلك الحضارة، وفي قاعدتها البشرية العامة، ومؤسساتها الاجتماعية والسياسية الملزمة، وقيادتها الموجهة[1].

الشبهة الثانية: ادعاء أن الحضارة الإسلامية لا تحترم الحضارات السابقة عليها:

اتهم بعض المستشرقين الحضارة الإسلامية بأنها تحتقر الحضارات السابقة، وتنظر إليها على أنها حضارات وثنية، ومن ثم لم تحاول الاستفادة من إنجازاتها، بل قام المسلمون بتحطيم آثار الأمم السابقة.

والحقيقة إن هذا الادعاء باطل جملة وتفصيلًا للأسباب الآتية:

- فيما يتعلق بالتراث المادي للحضارات السابقة، حافظ المسلمون على التراث المادي للحضارات السابقة، فلم يهدموا آثار الأمم السابقة، وما تزال الأهرامات والمعابد الفرعونية باقية حتى اليوم، وبقيت آثار الآشوريين والبابليين في العراق، وآثار الساسانيين والإخمينيين في إيران، وبقيت الآثار الرومانية والفينيقية في بلاد الشام.

- إن موقف الإسلام من آثار السابقين واضح وثابت، لقد دعا الإسلام إلى الحفاظ على آثار السابقين، وإلى رؤيتها للاتعاظ والاعتبار، وللتعرف على سنن

(١) مازن مطبقاني، منهاج المستشرق برنارد لويس، ص ٣٢٧ .

الله المطـردة في خلقـه، ولإدراك أن القـوة لله وحـده، قـال تعـالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمـران: ١٣٧ – ١٣٨]، والآثـار التـي خلفها السابقون من شواهد ومعابد ومصانع وغيرها هي الدليل المحسوس على هذه السنن المطردة، ثم إن بقاء الآثار والمحافظة عليها دليل واقعي مشاهد ومحسوس على ما يقصه القرآن الكريم عن قوة السابقين وعددهم[1]، كما أنها تساعد على فهم بعض آيات القرآن الكريم، فعندما يتحدث القرآن الكريم - مثلًا - عن صروح فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: ٣٦]، أو عن البيوت التي ينحتها في الجبال قوم ثمود ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾[الشعراء: ١٤٩]، وعند رؤية هذه الصروح وهذه البيوت المنحوتة في الصخر تتضح الصورة في الأذهان، وتؤكد المعنى في نفس المشاهد.

- ومما يدل على احترام المسلمين آثار السابقين، أن بعض فقهاء المسلمين قد عدوا السفر لمشاهدة الآثار القديمة للاتعاظ والعبرة نوعًا من أنواع السفر المطلوب شرعًا، ومن هؤلاء الإمام ابن العربي، فالقول - إذن - بهدمها أو طمسها أو تحريم زيارتها هو تضييع لحقيقة الاتعاظ والاعتبار المأمور به شرعًا[2].

- وإضافة إلى ما سبق، فإن آثار السابقين ليست أحجارًا صماء شاخصة، أو جدرانًا صامتة، بل إنها سجل لتاريخ السابقين وعلومهم، نتعرف من خلالها كيف كانوا يفكرون، وكيف كانوا يهندسون مبانيهم، وما هي معتقداتهم، وكيف كانت

---

(١) محمود رشاد محمد، الحفاظ على الآثار التاريخية في الإسلام، سلسلة مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٩م، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

حياتهم، وزراعتهم وصناعتهم وتجارتهم، وهذه العلوم والفنون التي تبوح بأسرارها تلك الآثار هي ملك للإنسانية كلها، فطمس هذه الآثار أو هدمها يمثل جريمة في حق الإنسانية.

- وفيما يتعلق بالتراث العلمي والفكري للأمم السابقة، تميزت الحضارة الإسلامية بانفتاحها على الحضارات السابقة، فأخذت منها ما يتوافق مع معتقداتها، وتفاعلت مع الثقافة والنتاج العلمي لتلك الحضارات بالدراسة والفحص والإضافة، ومما يدل على اتصال المسلمين بعلوم هذه الحضارات في وقت مبكر أن الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤م) أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا في الإسكندرية بترجمة مجموعة من كتب أرسطو المنطقية من اليونانية للعربية، ولم يكتف خالد بهذا فحسب؛ بل حثهم على ترجمة كتب تتصل بعلم الفلك والطب[1]، وأقبل المسلمون على ترجمة الكتب القديمة إلى اللغة العربية، فالأمر يدل دلالة واضحة على أن الإسلام وحضارته يدفعان أصحابهما على البحث عن المعرفة والثقافة أينما وجدت، ما دامت تتوافق مع أصول الحضارة ومعتقدتها، مما يبين باطل الفرية التي تزعم أن حضارة الإسلام لا تحترم الحضارات السابقة عليها.

الشبهة الثالثة: ادعاء أن الإسلام دين يتناقض مع العلم.

عمد بعض المستشرقين إلى اتهام الإسلام بأنه دين يتناقض مع العلم، وأنه السبب في تخلف المسلمين، ومن هؤلاء المستشرق الفرنسي أرنست رينان

(١) أحمد عتمان، المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٢٠.

(١٨٢٣ - ١٨٩٢م)، الذي حمل لواء العداوة لكل ما هو عربي وإسلامي[١]، وفي محاضرته التي ألقاها بجامعة السوربون (في ٢٩ مارس سنة ١٨٨٣م) بعنوان: «دين الإسلام والعلم»، كال فيها أرنست اتهاماته الحاقدة على الدين الإسلامي، فوصفه: «بأنه صار غطاء على عقول المسلمين، فحجبها عن أن تعي شيئا من العلوم والأفكار الجديدة، وأنه لا شيء مثل القرن الأول للهجرة أبعد عن العلوم والفلسفة، وأن دين الإسلام حظر دائما العلوم والفلسفة، وقطع دابر أهلها»[٢].

وقد دار في فلك هؤلاء المستشرقين بعض الكتاب العرب كالدكتور (أحمد زكي) الذي قال: «المسلمون يتقبلونها اليوم - يعني: العلم والمدنية - عن طواعية، لولا محافظة من الفقهاء شديدة بالغة، تصور للناس أن العلم والدين شيئان متعارضان !!. فينزل وقع ذلك ثقيلًا على شباب المسلمين، ويتنازع الشباب علم ودين. فتكون الغلبة للعلم، والغرم للدين. وأي دين هذا؟! إنه ليس الإسلام الذي جاء به محمد، إنه إسلام بناه فقهاء المسلمين على مر القرون، اختلط فيه الحابل بالنابل. فما يدري أحد أيها الدين وأيها غير الدين»[٣].

وللرد على هذه الفرية نقول: إن الفصل بين العلم والدين من قضايا الفكر المسيحي، فقد نشأ الإسلام حليفًا للعلم، منذ أن ابتدأ الوحي بقوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [العلق: ١]، كما أن العلم في الإسلام شطر الغاية التي من أجلها نزلت

---

(١) يفسر الأستاذ (محمد كرد علي) سر هذا العداء أنه زار يوما جزيرة تسمى أرواد تقع في سوريا، فشاكسه بعض أهلها، وتعرض لمضايقتهم، فهجا أهل الجزيرة بأسرهم، وقال: «إن أهل الجزيرة من المسلمين قاوموه للبغض المتأصل في قلب كل مسلم لكل ما يقال: له علم».

(٢) مصطفى يعقوب عبد النبي، المستشرقون وتعصبهم الفاضح ضد العرب والإسلام - أرنست رينان نموذجًا، مجلة دراسات استشراقية، العدد ١٢، ٢٠١٧م، ص ٩٢ .

(٣) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ٢٤٣.

الرسالة، وذلك أن مهمة الرسول ﷺ كما حددها القرآن ـ التعليم والتزكية: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾[البقرة: ١٢٩][1].

فالإسلام أول عقيدة كرمت العلم والعلماء، وأقسم الله ـ تعالى ـ في قرآنه المجيد بأدوات العلم الثلاثة: القلم والمداد والرق، وحث على طلب العلم في كل زمان ومكان؛ فكان الإسلام قوة دافعة للحركة الحضارية، وأن الحضارة بجميع ألوانها أصداء للإسلام، وأن العلوم والإنتاج والتعمير من مقتضيات الإسلام[2].

فالإسلام ـ الدين العالمي التقدمي ـ لم يتخل ولن يتخلى عن أي فكر صالح أو عمل نافع كيفما كان، وأينما كان مصدره وعصره وأصحابه. إذ يعد كل ذلك ثمرة تعاليمه ونتاج تبشيره. وبعبارة وجيزة: إن الإسلام تمتد جذوره وفروعه إلى جميع نواحي الحياة الكفيلة بسعادة الإنسانية، والمدرسة الإسلامية التي تمثل التفكير الإسلامي الحق لا تعرف شيئًا اسمه: التوفيق بين العلم والدين، إذ إنها تعدُّ العلم أداة للدين أو مظهرًا له؛ لأن العلم يفصح عن عظمة الوجود وعن أزلية الله سبحانه وتعالى، ولأن الدين سلوك أدبي نقي، والسلوك الذي يعارض العلم أو يناهضه لا يمكن أن يُعدَّ سلوكًا أدبيًا. إن الصالح العام يتمشى مع العلم وتطبيقه، وما يعارض الصالح العام عادم للخلق القويم، هادم للسلوك الأدبي، وعليه فهو هادم للدين[3].

فالعلم الذي يدعو إليه القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة هو العلم بكل

---

(١) عبد الحليم محمود، موقف الاسلام من الفن والعلم والفلسفة، دار الراشد، القاهرة، ٢٠٠٣م. ص ١٣٥.

(٢) أحمد علي الملا، أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوربية، ص ١١٤.

(٣) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

نافع في مجال الكون، وفي مجال ما وراء الكون: في مجال العقائد، وفي مجال الأخلاق، وفي مجال الطبيعة[1].

كما أن الإسلام يوجب على أتباعه ضرورة معرفة العلوم الطبيعية كالهندسة والفيزياء والكيمياء... وغيرها من العلوم النافعة؛ لأنها سبيل القوة، ومعرفة علم الطب؛ لأنه الوسيلة التي يحصل بها حفظ النفس البشرية، وهو أحد المقاصد الخمس للشريعة الإسلامية.

ولو كان (رينان) على قدر يسير من البصر والبصيرة لأدرك فضل الإسلام بوصفه عقيدة على العلم، وهو ما تنبه إليه عدد من المستشرقين المنصفين، منهم على سبيل المثال: المستشرق (كارلو نيلينو)، وهو من الثقات في تاريخ علم الفلك عند العرب، فيذكر في كتابه: «علم الفلك تاريخه عند العرب في العصور الوسطى» العلاقة بين تقدم المسلمين في علم الفلك وبعض أركان الإسلام»: «أن هناك ارتباطًا واضحًا وجليًا بين بعض أحكام الإسلام وبعض الظواهر الفلكية، فأوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد، ومن يوم إلى يوم، فيقتضي حسابها معرفة عرض البلد الجغرافي، وحركة الشمس في فلك البروج، ومن شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة، فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة، كما أن أحكام الشريعة في الصوم حملت الفلكيين على البحث في المسائل المتعلقة برؤية الهلال وأحوال الشفق، فبرزوا في ذلك واخترعوا حسابات وطرقًا بديعة لم يسبقهم إليها أحد»[2].

---

(١) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٥.

(٢) مصطفى يعقوب عبد النبي، المستشرقون وتعصبهم الفاضح ضد العرب والإسلام، ص ١٠٩.

كذلك يؤكد مؤرخ العلم (توبي هاف) في كتابه: «فجر العلم الحديث» أن تقسيم المواريث دفع المسلمين للاهتمام بعلم الحساب، كذلك دفعت الحاجة لأداء الشعائر الدينية المسلمين إلى استخدام الهندسة، وابتكار حساب المثلثات؛ لتحديد الاتجاه إلى مكة(١).

ولو أردنا أن نعدد كل شيء عن دعوة الإسلام إلى العلم بأنواعه لطال بنا الحديث. وحسب الإسلام فخرًا في مجال طلب العلم أنه يَعدُّ الأمة كلها آثمة إذا لم يتوفر فيها العلماء في شتى الاختصاصات، حتى إن الفقهاء قالوا: إذا احتاجت الأمة إلى عدد من العلماء في مجال ما عددهم مائة، ووجد بينها تسعون فقط، فالأمة كلها آثمة حتى تحقق حاجتها وكفايتها من العلماء. وقد شهد عدد كبير من علماء الغرب بنهضة الإسلام العلمية في الطب والكيمياء والطبيعيات والرياضيات والفلسفة والاجتماع والجغرافية والفلك والتاريخ؛ فكتاب الدكتور (زيغريد هونكه): «شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية في أوربة» كله إقرار بفضل الحضارة العربية الإسلامية وعلومها، يقول (لوبون): «الإسلام من أكثر الديانات ملاءمة لاكتشافات العلم»(٢).

ليس هذا فحسب، بل إن المنهج العلمي الأوروبي الحديث منهج أخذته أوروبا عن الإسلام من خلال معلميهم من المسلمين، فها هو ذا الأستاذ «بريفولت» يتحدث في كتابه (بناء الإنسانية) عن أصل الحضارة الغربية، فيقول: «إن روجر بيكون درس اللغة العربية، والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على

(١) مصطفى يعقوب عبد النبي، المرجع السابق، ص ١٠٩ .
(٢) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص ٢١٣، ٢١٤.

خلفاء معلميه العرب في الأندلس، وليس لروجر بيكون، ولا لسميه الذي جاء بعده، الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار (المنهج التجريبي)، فلم يكن (روجر بيكون) إلا رسولًا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه اللغة العربية، وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة. والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي هي طرف من (التحريف الهائل) لأصول الحضارة الأوروبية. وقد كان (منهج العرب التجريبي) في عصر بيكون قد انتشر انتشارًا واسعًا وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوروبا»[1].

ويؤكد هذا الرأي ما قاله (دريبر) صاحب كتاب (المنازعة بين العلم والدين): «ولما آلت الخلافة إلى المأمون في سنة ٨١٣م، صارت بغداد العاصمة العلمية العظمى في الأرض، فجمع الخليفة إليها كتبًا لا تُحصى، وقرب إليه العلماء وبالغ في الحفاوة بهم». وبعد أن عدد مآثر المسلمين في العلوم الطبيعية قال: «فإنهم قد رقوا العلوم القديمة ترقية كبيرة جدًا وأوجدوا علومًا جديدة لم تكن معروفة قبلهم.... إن جامعات المسلمين كانت مفتوحة للطلبة الأوروبيين الذين نزحوا إليها من بلادهم؛ لطلب العلم، وكان ملوك أوروبا وأمراؤها يغدون على بلاد المسلمين؛ ليعالجوا فيها»[2].

ويقول (بريفولت) - أيضًا -: «لقد كان (العلم) أهم ما جادت به (الحضارة العربية) على العالم الحديث، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج؛ إن العبقرية التي ولدتها ثقافة العرب في إسبانيا لم تنهض في عنفوانها إلا بعد مضي وقت طويل على

(١) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٠.

(٢) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص ٢١٤.

اختفاء تلك (الحضارة) وراء سحب الظلام، ولم يكن (العلم العربي) وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا الحياة، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوروبية».[1].

ويقول (سيديوه) في كتابه (تاريخ العرب): «كان المسلمون في القرون الوسطى متفردين في العلم والفلسفة والفنون، وقد نشروها أينما حلت أقدامهم، وتسربت عنهم إلى أوروبا. فكانوا سببًا لنهضتها وارتقائها»[2].

ويقول (بريفولت) أيضًا: «إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا (العلم) للثقافة العربية بأكثر من هذا... إنه يدين لها بوجوده نفسه، فالعالم القديم - كما رأينا - لم يكن للعلم فيه وجود، و(علم النجوم) عند اليونان ورياضياتهم كانت علومًا أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم، وأخذوها عن سواهم، ولم تتأقلم في يوم من الأيام فتمزج امتزاجًا كليًّا بالثقافة اليونانية، وقد نظم أهل اليونان المذاهب، وعملوا الأحكام، ووضعوا النظريات... ولكن أساليب البحث - في دأب وأناة - وجمع المعلومات الإيجابية، وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة المستمرة، والبحث التجريبي، كل ذلك كان غريبًا تمامًا عن المزاج اليوناني، ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الإسكندرية في عهدها الهليني، أما ما ندعوه (العلم) فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة، ولطرق (التجربة، والملاحظة، والمقاييس)،

---

(١) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص ٢١٤.

ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها أهل اليونان. وهذه الروح، وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي»[1].

ويؤكد هذا الرأي (غوستاف لوبون) ـ أيضًا ـ عندما يقول: «ولا نرى في التاريخ أمة ذات تأثير بارز كالعرب المسلمين، فجميع الأمم التي كانت ذات صلة بالعرب المسلمين اعتنقت حضارتهم، ولو حينا من الزمن» وفي موضع آخر: «ولم يتجل تأثير العرب في الشرق في الديانة واللغة والفنون وحدها، بل كان لهم الأثر البالغ في ثقافته العلمية أيضًا». كما نقل عن الأستاذ (ليبرى) قوله: «لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوروبا قرون»[2].

ويقول الدكتور (محمد إقبال) ما نصه: «ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله في العلوم من الجامعات الإسلامية في الأندلس. والقسم الخامس من كتابه (Lepus Majus) الذي خصصه للبحث في (البصريات) هو ـ في حقيقة الأمر ـ نسخة من كتاب: (المناظر) لابن الهيثم، وكتاب: (روجر بيكون) ـ في جملته ـ شاهد ناطق على تأثره بابن حزم؟!»[3].

أما ما يلوح به الدكتور (أحمد زكي) من شبهة، فإن الجاهلين بأحوال الأمة الإسلامية عندما يسمعون هذا الكلام يظنون أن فقهاء الإسلام طبقة من الكهان يقفون صفًا مرصوصًا دون أن تتفتح أبواب البلاد للعلم الحديث، وأنهم يعوقون السلطة الزمنية عن الأخذ بالنصيب الواجب من الحضارة الإنسانية الجديدة، وهذه صورة لا صلة لها بالواقع؛ لأن هذه الطائفة ـ رجال الدين ـ وما تستتبع من

(١) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٠، ١٣٢.
(٢) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص ٢١٣، ٢١٤.
(٣) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٠، ١٣٢.

مراسيم روحية ومدنية لم يعرفها الإسلام قط، بل إن الاستبداد السياسي، والجور الاجتماعي، والتعصب الجنسي، كانت هي المزالق التي هوى فيها تاريخنا، وكانت - كذلك - المظاهر التي خرج فيها على طبيعة الإسلام[(١)].

فلا تعارض بين الدين والعلم، وإن الأمل لكبير أن تستجيب الأمم الإسلامية لدعوة الله ورسوله، فتجعل من العلم أساسًا لنهضتها وشعارًا لها في قيامها برسالتها[(٢)]

هذه الحقائق التي تقدمت أصبحت من الذيوع والشهرة لدى المنصفين، بحيث لا تحتاج إلى التوسع في الاستدلال عليها، غير أن الإسلام كان أوسع نظرة في الجانب العلمي عن الحضارة الحديثة، وأدق وأشمل، فإنه يختلف معها اختلافًا جذريًا حاسمًا في مسألة الإرادات والنوايا، وفي أمر الأسباب والبواعث، واتجاه الغايات والأهداف. فالحضارة الحديثة تقول: «العلم لا صلة له بالأخلاق»، أو تقول: «العلم لا أخلاقي». والعلم في نظرها لا شأن له بالخير والشر. ولكن الإسلام يجعل أسس العلم متسمة بالخير، ويجعل غاياته منغمسة في الخير، ويجعل من العلم قربى إلى الله، ويجعل منه عبادة لله، إنه سبحانه يجعله باسمه الكريم، إن العلم في الجو الإسلامي «قراءة باسم الله»[(٣)].

الشبهة الرابعة: الإسلام ونبي الإسلام يشجعان على عدم تعلم القراءة وعلم الحساب

زعم بعض المستشرقين أن الإسلام يشجع على الجهل بالقراءة والحساب،

---

(١) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣، ١٣٤.

واستندوا في زعمهم هذا على حديث النبي ﷺ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ»[1].

إن الحديث يصف واقعًا ولا يشرع لتأييد الجهل بالكتابة والحساب؛ لأن القرآن قد بدأ بفريضة القراءة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[العلق: ١ ـ ٥]، ولأن الرسول الذي وصف واقع الأمة الكتابية والحسابية هو نفسه الذي غير هذا الواقع؛ بتحويل البدو الجهلاء الأميين إلى قراء وعلماء وفقهاء، وذلك امتثالا لأمر ربه الذي جعل القمر منازل من أجل أن نتعلم عدد السنين والحساب[2]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥].

فوصف الواقع كما نقول نحن الآن مثلًا: «نحن مجتمعات متخلفة» لا يعني شرعنة هذا الواقع، فضلًا عن تأييده بأي حال من الأحوال.

ثم إن الواقع العملي في حياة المسلمين يثبت بما لا يدع مجالًا للشك اهتمامهم الزائد بعلم الحساب بل ربما فاق العلوم العقلية الأخرى؛ لارتباطه بعلم المواريث، والزكاة، وكانت القراءة وعلم الحساب على رأس المواد التي تدرس للأطفال في الكتاتيب منذ الصغر، كما كانت تدرس في المدارس الإسلامية، وكان الحساب من العلوم التي تدرس بالجامع الأزهر، ولبعض علماء الأزهر مؤلفات

---

(١) متفق عليه، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «لا نكتب ولا نحسب»، ٣/ ٢٧، (١٩١٣)، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان ...، ٢/ ٧٦١، (١٠٨٠).

(٢) محمود حمدي زقزوق وآخرون، حقائق الإسلام في مواجهة المشككين، ص ٥٧٩ .

في هذا العلم، ومنهم الشيخ زكريا الأنصاري، والشيخ أحمد السجيني، والشيخ السبط المارديني، والشيخ عبد الله الشنشوري، والشيخ أحمد الدمنهوري.

ولعل إنجازات علماء المسلمين في علم الحساب تقف دليلًا دامغًا على اهتمامهم بهذا العلم، فقد وضعوا أسس علم الرياضيات، واستخدموا نظام الترقيم بدلًا من حساب الجمل، وبدلًا من الأرقام الرومانية، واخترعوا الصفر، والكسور العشرية[١].

الشبهة الخامسة: ادعاء أن المسلمين ليس لهم دور في الحضارة الإنسانية، وليس لهم أي إبداع فكري أو علمي:

هناك من تجنى على الحضارة العربية الإسلامية، ورأى أنها لم تقدم شيئًا يذكر للبشرية، وعمدوا للانتقاص من قيمة العلوم العربية والإسلاميّة، وبعضهم تعمد عدم الإشارة إلى إسهامات علماء المسلمين في مؤلفاتهم عن تاريخ العلوم، وادعوا أن الحضارة الإسلامية لم تأت بجديد، بل كانوا تابعين للتراث اليوناني في مجالات كثيرة، وأنهم ما كانوا إلا مجرد نقلة فقط[٢].

حيث قال (المسيو أندريه هرفيه): «إن العلم العربي لا يعدو ما ترجمه السوريون للعرب ترجمة مشوهة، انخدع بها المؤرخون ونسبوها للعرب زورًا»[٣]. ويقول إدغار كينيه (Edgar Quinet) (ت ١٨٨٣م): «إن الشرق ولد الأنبياء وأن الغرب ولد الأطباء»، كما يرى رينان (E. Renan) أن الشرق خليٌ من الحضارة وبعيد عن العلمية والدقة[٤].

(١) فتحية النبراوي، تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، دار المسيرة، عمان، ٢٠١٢م، ص ٢٣٨ .
(٢) محمد مؤنس عوض، في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، صـ١٣٤.
(٣) محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م. صـ١٢٧ .
(٤) توفيق فهد، مساهمة العرب في النهضة العليمة الأوربية خلال القرون الوسطى، اتحاد الكتاب العرب، المجلد ٢، العدد ٤، مارس، ١٩٨١م. ص١٥١.

ومن أكبر المغالطات التي أشاعها المستشرقون الحاقدون على الإسلام، حتى استقرت كحقيقة يقينية في عقول بعض تلاميذهم من مؤرخينا ومفكرينا المعاصرين، أنَّ بناة الحضارة هم الإغريق، وأن دور المسلمين فيها لم يكن أكثر من دور الناقل الذي لم يحسن الاستفادة مما ينقله، ولم تؤت هذه الحضارة أكلها إلا حين نقلها الأوروبيون عن المسلمين، وبنوا عليها الحضارة الغربية الحديثة، أو بمعنى آخر: إن الحضارة الإسلامية لم تكن غير جسر عبرت عليه الحضارة اليونانية إلى أوروبا(١).

وللرد على هذه المغالطة نقول بداية: إن ظاهرة الاقتباس ظاهرة عامة في الحضارات كلها، والحضارة اليونانية نفسها لم تنشأ من فراغ، بل قامت على الاقتباس من الحضارات الشرقية؛ كالحضارة الفرعونية والبابلية... وغيرها، بل كان عدد كبير من العلماء الإغريق من أصل شرقي، ثم إن علماء المسلمين لم يقفوا عند حد النقل والاقتباس من الحضارة اليونانية، بل تناولوها بالنقد والتحليل، وصححوا ما فيها من مغالطات وأخطاء، وأضافوا وطوروا وابتكروا ابتكارات واكتشافات جديدة في كل مجالات العلوم التجريبية، ثم قدموها هدية ثمينة للغرب وعلمائه، فاستفادوا منها وبنوا عليها، ويقرر المستشرق جوستاف لوبون أنه حتى القرن الخامس عشر الميلادي لم يظهر في أوروبا عالم لم يقتصر على استنساخ كتب العرب وترجمتها والاستفادة منها، وعلى كتب العرب عول روجر بيكون، وليونارد البيزى، وألبيرت الكبير القشتالي... وغيرهم(٢).

(١) محمد رشاد خليل، دفاع عن التاريخ الإسلامي، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٨٤م، ص ٣٢، ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤ .

إذن، لم يكن العرب في القرون الوسطى أو العصر الوسيط معزولين أو منعزلين، بل انفتحوا على العوالم الأخرى ونهلوا منها علومها وترجموا أعمالها. بيد أن هذا الانفتاح وهذا الانتهال لم يؤديا إلى الانصهار أو الذوبان والضياع، بل قادا ـ أو لنقل: ساعدا على نشوء حضارة جديدة فاعلة مولدة ولود، تساهم وتؤثر وتعطي وتأخذ[1].

أما ما يلوح به المسيو أدريه، فهذا محض هراء؛ لأن العرب لما اندفعوا في تحصيل العلم بحافز من الإسلام لم يكن أمامهم من سبيل إليه إلا سبيل الترجمة، فاستعانوا عليها بالنساطرة واليعاقبة واليهود ممن يحذقون اللغات اليونانية والسريانية والكلدانية... وغيرها، فكانوا كلما تمت ترجمة كتاب كتبوا عليه اسم مؤلفه ومترجمه، وأخذوا في تدارسه وتفهمه، فاجتمع لديهم من هذه الكتب المترجمة عدد كبير، فلم يروَ عن أحد من العرب أنه نسب إلى نفسه كتابًا من هذه الكتب، ولا أخطأ مؤرخ عربي أو أجنبي فعزا واحدًا منها إلى غير واضعه[2].

ولكن العرب بعد أن أحسنوا العلم بها وضعوا تعليقات وشروحًا عليها، وتفنيدات لبعض مزاعمها، وتصحيحات لكثير من أخطائها، وعلى سبيل المثال فقد انتقد أبو بكر الرازي ثماني عشرة مقالة للطبيب اليوناني لجالينوس في كتابه: «الشكوك على جالينوس»، وهذه الثمرات الفكرية لا يمكن الخطأ في نسبتها؛ لأن أصول تلك الكتب التي ترجمها العرب لا تزال محفوظة في مكتبات أوروبا بلغتها الأصلية، وهي خالية من تلك التعليقات والشروح والتعديلات العربية البحتة.

(1) توفيق فهد، مساهمة العرب في النهضة العلمية الأوروبية خلال القرون الوسطى، ص١٥٢.
(2) محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، ص١٢٧.

وفي الأوروبيين - وليس المسيو أندريه منهم - فلاسفة وقفوا حياتهم على النظر في تلك الأصول، فلم يعثر واحد منهم على شيء انتحله العرب لأنفسهم. فالتفرقة بين ما كان للأمم المنقول عنها، وما هو من صميم العقول الإسلامية ميسور في كل وقت، ولا يمكن الانخداع في أمر يتعلق بها»[1].

وفي هذا الصدد تذكر المستشرقة (زيجريد هونكه): «إن الحضارة العربية المبتكرة لم تأخذ من الحضارة الإغريقية أو الحضارة الهندية إلا بقدر ما أخذ طاليس أو فيثاغورث من الحضارتين البابلية والمصرية، لقد طور العرب بتجاربهم وأبحاثهم العلمية ما أخذوه من مادة خام عن الإغريق، وشكلوه تشكيلا جديدا، فالعرب في الواقع هم الذين طوروا طريقة البحث العلمي القائم على التجربة»[2].

ويقول (دريبر) في كتابه (المنازعة بين العلم والدين) بعد أن أشاد بالحركة العلمية عند المسلمين وتطورها: «ولو أردنا أن نستقصي كل نتائج هذه الحركة العلمية العظمى، لخرجنا عن حدود هذا الكتاب، فإنهم قد رقوا العلوم القديمة ترقية كبيرة جدًا، وأوجدوا علومًا جديدة لم تكن معروفة قبلهم» إلى أن قال: «وإننا لندهش حين نرى في مؤلفات العرب من الآراء العلمية ما كنا نظنه من ثمرات العلم في هذا العصر»[3].

وقال المؤرخ الإنجليزي (جيبون): «كان من أثر تنشيط الأمراء المسلمين للعلم أن انتشر الذوق العلمي في المسافة الشاسعة التي بين سمرقند وبخارى إلى فارس وقرطبة»[4].

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٨.
(٢) محمد رشاد خليل، دفاع عن التاريخ الإسلامي، ص ٣٣، ٣٤.
(٣) محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، ص١٢٨، ١٣١.
(٤) المرجع السابق، ص١٣١.

وأجاب الفيلسوف الألماني (هومبولد) عن مثل هذا القول بقوله: «إن العرب لم يقتصروا على حراسة كنز المعرفة الذي عثروا عليه بل أضافوا إليه ووسعوه وفتحوا طرقًا جديدة للبحث في أسرار الطبيعة»[1].

كما يرى المنصفون من الباحثين الغربيين أن البحث العلمي الحق القائم على التجربة والملاحظة لم يبدأ إلا عند العرب؛ حيث أخضعوا النظريات والقواعد والآراء العلمية للتجارب العلمية الدقيقة التي تقوم على القياس والملاحظة والاستنتاج، فأثبتوا صحة الصحيح منها، وعدلوا الخطأ في بعضها، ووضعوا بديلًا للخاطئ منها، وهذا المنهج العلمي في البحث أخذه منهم مفكرو الغرب، أمثال: روجر بيكون، وجون ستيوارت مل، وماجنوس، وفيتليو، وليوناردو دافنشي، وجاليليو، فالمسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية الحديثة القائمة على المنهج التجريبي[2].

لقد ظلت أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر لا تعرف إلا (الأقرباذين العربي)، ولا تعتمد في طبّها إلا على مخطوطات ابن سينا والرازي والزهراوي وابن النفيس، وما زالت أوروبا تسمي بعض المركبات الكيميائية بأسمائها العربية، فالطرطير هو **Tartar**، والبورق هو **Ac. Boric** ، والكحول هو **Alkohol**، والشراب هو **Sirup**... وغيرها من كلمات أخرى في مجالات متنوعة؛ كالسَمْت **Zenith**، والنظير **Nadir**، والسِمْت **Azimut**، والجبر **Algebre**، والخوارزمي **Algorythme**، وأخيرًا وليس آخرًا الصِفر **Chiffre**.[3].

---

(١) عبد اللطيف ياسين، فضل أطباء العرب على أوروبا في القرون الوسطى، اتحاد الكتاب العرب، المجلد١٥، العدد ٥٧، أكتوبر، ١٩٩٤م. ص١٠٤.

(٢) محمد رشاد خليل، دفاع عن التاريخ الإسلامي، ص ٣٣، ٣٤ .

(٣) عبد اللطيف ياسين، فضل أطباء العرب على أوروبا في العصور الوسطى، ص١٠٣.

لقد برع المسلمون في شتى المجالات العلمية والفكرية بصورة ملفتة للنظر قلما نجد لها نظيرًا في حضارات العالم، وسنذكر بعض الأمثلة لهؤلاء الأعلام الذين ساعدوا بفكرهم وعقولهم في نمو وازدهار العلوم، والتي من خلالها استفاد الغرب الأوروبي في تقدم حضارتهم الحديثة:

ففي الطب مثلًا يبرز لنا (الرازي) كأحد أعلام هذا الفن في العصور الوسطى، ويعد كتابه (الحاوي) من أشهر آثره العلمية على الإطلاق، وهو كتاب في عشرين مجلدًا، وهو يبحث في كل فرع من فروع الطب. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية، وسمي **Liber Cntinens**، والذي ظل عدة قرون أعظم الكتب الطبية مكانة، وأهم مرجع لهذا العلم في أوروبا، هذا الكتاب شكل مصدرًا ذا أهمية رئيسة لمعرفة الكتابات التي ما تزال ضائعة حتى الآن، والعائدة لليونانيين، والهنود، والعرب الأوائل؛ حيث أظهر الرازي بذلك اهتمامًا كبيرًا بإظهار تقديره لهذه المصادر، بالإضافة إلى الحالات السريرية، والتي تعد الأكثر عددًا وتنوعًا بين كتب الطب العربي[(١)]، والكتاب في الجملة يبحث في شتى فروع الطب؛ حيث تكلم فيه الرازي عن أمراض الرأس، والصرع، والتشنج، وأمراض العيون والأنف، والأذن، والأسنان... وغيرها، وفي أثناء ذلك كان يسمي أعراض كل مرض، ويصف العلاج الموفق له[(٢)]، تلك للمعلومات المفيدة التي سطر بها الرازي هذا المؤلَّف كانت دافعًا للأوروبيين في نقله إليهم، فقام المترجم اليهودي الصقلي «فرج بن سليم» ت٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م[(٣)] بنقل هذا الكتاب إلى الغرب تحت

(١) إميلي سافج سميث، الطب، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ٣/ ١١٦٨.

(٢) عمر فروخ، تاريخ العلوم، ص٢٧٧.

(٣) كمال السامرائي، مختصر تاريخ الطب، ص٤٥٢.

عنوان (Continens) حيث جمع فيه بطريقة غير منظمة الملاحظات السريرية، وتفسيرات ووصفات الأقدمين، وكذلك التي تعود إلى الرازي نفسه[1]، وكانت هذه الترجمة في العام (١٢٧٩م/ ٦٧٨هـ) بجزيرة صقلية بناء على طلب (الملك شارل) من سلالة أنجو (Charles of Anjou)، والتي صارت إحدى تسعة كتب لتدريس الطب بمكتبة باريس حتى عام١٣٩٥م، وقد طبعت تلك الترجمة أكثر من مرة منها طبعة بركسيا (١٤٨٦م/ ٨٩١هـ)، وطبعتا البندقية في أعوام (١٥٠٦م/ ٩١٢هـ)، (١٥٤٢م/ ٩٤٩هـ)[2] مما يبرهن على عظيم الأثر الذي تركه هذا الكتاب في الغرب الأوروبي.

وفي الجبر والحساب يظهر جليًّا العالم (محمد بن موسى الخوارزمي) في القرن التاسع الميلادي/ الثالث الهجري، والذي ألف في هذا الفن رسالتين صغيرتين: الرسالة الأولى لم تصل إلينا إلا عبر ترجمتها إلى اللاتينية[3]، والرسالة الثانية: الجمع والتفريق، مشار إليها في المصادر العربية[4].

وقد أحدث الخوارزمي انقلابًا باستخدامها بالعمليات الحسابية، فضلًا عن تدوين العمليات الحسابية تدوينًا أبرز فيه ترتيب الأعداد في مراتب (الخانات) على النحو الآتي: (٤٩/ ٤٠٩/ ٤٠٩٠)... وهكذا، ولعل هذا العمل قام في ذهن

---

(١) دانيال جاكار، تأثير الطب العرب في الغرب خلال القرون الوسطى، ترجمة: حنا مراد؛ نزيه عبد القادر المرعبي، موسوعة تاريخ العلوم، ٣/ ١٢٤٢.

(٢) البير زكي إسكندر، الرازي ومنحة الطبيب، مجلة المشرق، لبنان، العدد (٣)، يوليو ١٩٦٠م، ص٤٧٦؛ كمال السامرائي، مختصر تاريخ الطب، ١/ ٤٥٢.

(٣) أحمد سعيد سعيدان، الأعداد وعلم الحساب، موسوعة تاريخ العلوم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، لبنان، ط٢/ ٢٠٠٥م، ٢/ ٤٤٣.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص٣٤٠؛ أحمد سعيد سعيدان، الأعداد وعلم الحساب، ٢/ ٤٤٣.

الخوارزمي على إدراك واضح للنظام العشري، الذي هو أساس ترتيب الأعداد في الخانات[1]، وبهذه الطريقة طور المسلمون استخدام الصفر وشكله، فجعلوه دالًّا على الجزء الخالي، فاستخدموه على شكل نقطة (.)، لا سيما في المناطق العربية المشرقية منذ عام ٢٦١هـ/ ٨٧٤م، في حين استخدم المغاربة الصفر على شكل دائرة فارغة (o)[2].

وبذلك أصبح اسم (الخوارزمي) مرادفًا لصناعة الحساب التي تقوم على العددية العشرية، وتجلى هذا وضوحًا منذ أن تناولت أوروبا هذه الأرقام من كتب الخوارزمي، وسموها: «الأرقام العربية»، كما أطلقوا عليها: «الغورسموس»، وقد تبدل هذا الاسم كثيرًا، أو قليلًا باختلاف الأمم التي استعارته في لغاتها.

هذا ولا تزال تلك الأرقام تحمل في أوروبا وأمريكا إلى الآن الاسم والطريقة الكتابية للأرقام العربية ولا سيما الصفر، فأصبح في اللاتينية: (Cephirum)، وفي الفرنسية: (Zero)، وفي الانجليزية: صِيفْر (Cipher) وفي اللغة الألمانية: تْسفّر (Ziffer)، وفي الإيطالية: شيفرا (Cifra)، أو (Zefro)[3].

هذا غيض من فيض، فقد انكب الغرب على كتب العرب ينهلون منها العلم ويترجمونها في حركة ترجمة مناقضة لما سبق من المسلمين، ويتيح فهرس مستهل المخطوطات العلمية اللاتينية في العصر الوسيط «للين تورنديك» (Lynn

(١) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص١٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) حربي عباس عطيّو محمود، حسان حلاّق، العلوم عند العرب أصولها وملامحها الحضارية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٥م، ص٣٢٨، ٣٢٩.

(٣) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص٣٣٥؛ حربي عباس عطيّو محمود، حسان حلاّق، العلوم عند العرب أصولها وملامحها الحضارية، ص٣٢٩

ThorndiKe) و«بيرل كيبرا» (Pearl Kibre) أن نأخذ فكرة دقيقة عن العدد الكبير للترجمات اللاتينية التي تمت عن العربية؛ فللكندي ثمانية وعشرون عنوانًا، ولأبي معشر الفلكي خمسة وعشرون عنوانًا، ولابن رشد أربعون عنوانًا، ولابن سينا سبعة وستون عنوانًا، بالإضافة إلى المخطوطات العديدة (أكثر من مائة تخص كتاب القانون والتعليقات عليه)، ولجابر بن حيان الكيميائي العربي تسعة وأربعون عنوانًا، ولابن ماسويه المعروف في أوروبا باسم: Mesue واحد وثلاثون عنوانًا، ولأبي بكر الرازي خمسة وستون عنوانًا.... إلخ.[(١)].

وما ذكر هو غيض من فيض والشرح يطول، لذا سأنهي بما قاله الكاتب المعاصر (هوكونيغ) في كتابه مبادئ السياسة العالمية عند بحثه عن مستقبل الحضارة العربية: «إن الشغف العلمي الذي امتاز به العرب هو الجوع الباحث عن العلم وعما وراء الطبيعة التي تنتسب إليها كل الفلسفات، هو الحضارة بعينها التي يتغذى منها هذا الجوع ويهضمها ويتمثلها، هو التعاون المثمر بين مختلف الذهنيات مع سعة العقل العربي وعشقه للحرية وللمثل العليا، وتحرره من التعصب والتزمت»[(٢)].

الشبهة السادسة: ادعاء أن الإسلام لا يتفاعل مع الحضارة الحديثة:

يدعي بعض المشككين في الإسلام أنه لا يتفاعل مع الحضارة الحديثة، ومن ثم فلا مناص من نبذه إذا أردنا أن نلحق بركب الحضارة، ويدعون إلى إقصاء الإسلام عن الحياة وعن التطور الحضاري.

(١) توفيق فهد، مساهمة العرب في النهضة العلمية الأوروبية خلال القرون الوسطى، ص١٥٥؛ عبد اللطيف ياسين فضل أطباء العرب على أوروبا في العصور الوسطى، ص١٠٣.

(٢) عبد اللطيف ياسين، فضل أطباء العرب على أوروبا في العصور الوسطى، ص١٢٠.

ويقول المستشرق (المسيو أندريه): «كان للشعوب التي سادها اليونانيون والرومانيون نشاط، وقوة إدراك، وروح ابتكار، جردتها منها السيادة الإسلامية»[1].

وللرد على هذه الشبهة يمكن القول بأنه قد نزل الإسلام في قوم نصفهم من الأعراب، بلغ من جفوتهم وغلظة قلوبهم أن يقول فيهم القرآن: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾﴾ [التوبة: ٩٧]، فكانت معجزته العظمى أن جعل من هؤلاء الغلاظ الجفاة أمة من الآدميين، لا يكتفون بأنهم اهتدوا بهدي الله فارتفعوا من حيوانيتهم إلى آفاق الإنسانية الرفيعة، بل أصبحوا هم أنفسهم هداة البشرية يدعونها إلى هدى الله، وذلك وحده برهان على ما في هذا الدين من قدرة عجيبة على تحضير الناس وتهذيب النفوس.

فالإسلام الذي حمله هؤلاء عبارة عن رسالة حضارية متميزة عن غيرها، لا تعادي الحضارة بمفهومها الصحيح، القائم على التوازن بين حاجات الإنسان المادية والروحية، وإنما تعادي المفهوم الخاطئ للحضارة الذي يقوم على إشباع الشهوات والاحتياجات المادية فحسب، كما أن ماهية الإسلام وأصوله تؤكد على أنه دين المدنية والتقدم العلمي، ولا يقف في وجه التطور والتجديد المحمود النافع، وينهى عن التحجر والجمود، ويَعدُّ الإسلام التقدم العلمي وما يثمره في الحياة من استخدامات تكنولوجية نافعة لونا من ألوان العبادة، يتقرب الفرد المسلم إلى الله بمعرفتها وإتقانها، ودعا الإسلام إلى الانفتاح على الآخر، وقد طبق المسلمون ذلك، فلم يقفوا في وجه أي حضارة نافعة للناس[2].

---

(١) محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، ص١١٧.

(٢) نخبة من كبار العلماء، موسوعة بيان الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٢م، ٥/ ١١٤.

أما موقف الإسلام من الحضارة الغربية السائدة اليوم فهو موقفه من كل حضارة سابقة يتقبل كل ما تستطيع أن تمنحه من خير، ويرفض ما فيها من شرور، فهو لا يدعو - ولم يدع قط - إلى عزلة علمية أو مادية، ولا يعادي الحضارات الأخرى معاداة شخصية أو عنصرية؛ لإيمانه بوحدة البشرية، واتصال الوشائج بين البشر من جميع الأجناس وجميع الاتجاهات.

إذن، فلا خوف من أن يقف الإسلام دون استخدام ثمار الحضارة الحديثة كما يفهم بعض البلهاء من المثقفين، ولن يشترط المسلمون أن تكون الأدوات والآلات مكتوبًا عليها «بسم الله الرحمن الرحيم» حتى يقبلوا استخدامها في منازلهم ومصانعهم ومزارعهم ومختلف موافق حياتهم. وإنما يكفي أن يستخدموها هم باسم الله وفي سبيل الله. والآلة في ذاتها لا يمكن أن يكون لها دين ولا جنس ولا وطن. ولكن الهدف من استخدامها هو الذي يتأثر بأولئك جميعًا. فالمدافع في ذاتها إنتاج بشري لا عنوان له، ولكنك حين تستخدمها لا تكون مسلمًا إذا استخدمتها في الاعتداء على الآخرين، فشرط استخدامها في الإسلام أن يكون دفعًا لعدوان أو إحقاقًا لكلمة الله في الأرض. والسينما في ذاتها إنتاج بشري كذلك. وتستطيع أن تكون مسلمًا حين تستخدمها في عرض العواطف النظيفة والإنسانية الرفيعة وصراع الأحياء في سبيل الخير، ولكنك لا تكون مسلمًا حقًا وأنت تستخدمها لعرض الأجساد العارية والشهوات العارية والإنسانية الهابطة في حمأة الرذيلة من كل نوع: خلقية كانت أم فكرية أم روحية، فليس عيب الأفلام التافهة التي تغرق الأسواق هو مجرد استثارة الغرائز الدنيا، ولكنه تخوين الحياة وحصرها في أهداف تافهة ورخيصة لا يمكن أن تكون غذاء لبشرية صالحة.

وكذلك لم يقف الإسلام دون التفاعل مع التجارب العلمية التي تنتجها البشرية في أي مكان على الأرض، فكل تجربة بشرية صالحة هي غذاء يجب أن يجربه المسلمون، وقد قال الرسول ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»(١)، والعلم حين يطلق هكذا يشمل كل علم، وقد كانت دعوة الرسول إلى العلم كافة، ومن كل سبيل.

أما ما يقوله به المسيو (أندريه) فهو مناقض لبداهات التاريخ مناقضة صارخة؛ وذلك أن البلاد التي فتحها المسلمون وكان يسود فيها آثار من المدنية اليونانية والرومانية هي سورية ومصر وشمال إفريقيا كله والأندلس. فأما سورية فكانت تعاني من عنت الرومانيين في الحكم، ومن اضطهادهم لها في الدين ما أفردت له صحف سوداء في التاريخ، حتى حمل ذلك مئات الألوف من اليهود واليعاقبة والنساطرة أن يلجأوا إلى بلاد العرب؛ هربًا من الجور الذي كان يحيق بهم، وفي هؤلاء علماء أعلام استخدمهم العرب فيما بعد في ترجمة العلوم، وأحسنوا مكافأتهم، وحموهم شرور الاضطهاد، وقربهم الخلفاء منهم؛ حتى كانوا من أخص بطاناتهم، وعولوا عليهم في الطب والعلوم الطبيعية والرياضية، وخلدوا ذكرهم في مؤلفاتهم التاريخية.

وأما مصر - فقد كانت كما يقول المسيو (جول لابوم) - على عهد الرومانيين، كالجثة المصبرة، فبعد أن قتلوا من أهلها نحو ثمانمائة ألف نسمة لاعتناقهم المسيحية بقصد إبادتهم، عادوا بعد أن تنصروا هم فاضطهدوهم لمخالفتهم لهم

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، من حديث أنس رضي الله عنه مرفوعًا، افتتاح الكتاب، بَابُ فَضْلِ الْعُلَمَاءِ وَالْحَثِّ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ، ١/ ٨١، ح(٢٢٤)، قال المزي: إن طرقه تبلغ به رتبة الحسن، انظر: المقاصد الحسنة، ص٤٤٢.

في المذاهب، وأرهقوهم بالضرائب والإتاوات، حتى نضبت خيراتهم، وجمد نشاطهم، وتحجرت عقولهم. فلما انتدب العرب لفتحها رمى المصريون بأنفسهم بين أيديهم، وعاونوهم على التخلص من نير مستعبديهم. أليس هذا التواطؤ وحده أدل دليل على ما كان يعانيه المصريون من عسف الرومانيين وظلمهم، وهم أبناء دين واحد؟ فلو كان للمصريين نشاط وقوة إدراك وروح ابتكار أفاضتها عليهم المدنية الرومانية لما سمحت نفوسهم أن يجازوا أصحابها بممالأة أعدائهم عليهم.

وأما شمال إفريقيا الذي استولى عليه المسلمون بحركة حربية تشبه رياضة عسكرية، فقد كان أهله من البربر رازحين كالمصريين تحت نير الاستعمار الروماني، بل كانوا أتعس منهم حالًا، فإنه كان للمصريين ذَماء[1] من مدنيتهم القديمة، وأما أولئك فكانوا مجردين من مثل هذا الذَّماء أيضًا؛ لأنهم لم تكن لهم قدمة مدنية ولا وراثة أدبية، فكانوا على ما هم عليه اليوم من البداوة المتأصلة في نفوسهم، اللهم إلا جماعات عايشت الرومانيين واليونانيين في المدن التي أسسوها في بلادهم، وكان حظهم معهم حظ العبيد من سادتهم، فإذا كان المصريون قد برموا بسادتهم الرومانيين إلى حد أنهم مالئوا العرب على تسليمهم بلادهم، فهل يعقل أن يكون بربر شمال إفريقيا أحسن حالًا منهم؟

وهذه الأصقاع من إفريقيا ظلت خاملة الذكر لا يسمع عنها شيء يعتد به التاريخ حتى ملكها المسلمون، فدخلت تحت ظل الإسلام في دور جديد، فتألفت

(١) الذماء: بقية الروح في المذبوح وغيره، وقيل قوة القلب والحركة، انظر، الجوهري(أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م، ٦/٢٣٤٧.

فيها خلافة مدت سلطانها على مصر نفسها، وكانت لها وللجزائر وتونس أساطيل تهيبتها أساطيل أوروبا قرونًا طويلة.

وأما الأندلس فقد كانت في عهدها الأخير تسودها قبيلة الوزيغو، وكانت عدوة للمدنية الرومانية لم تدع معلمًا من معالمها إلا هدمته، وجرت في حكم البلاد على طريقة الجور والاستبداد المفرطين. وقد دخلها المسلمون بتواطؤ بينهم وبين الناقمين على حكومة المغتصبين. وما كادت تطؤها أقدامهم حتى أصلحوا إدارتها، وأحسنوا سياستها، وأسسوا فيها المدارس والجامعات، وأقاموا المباني والعمارات، ونشطوا الزراعات والتجارات، وأحيوا الفنون والصناعات، حتى أصبحت مضرب المثل في العمران والمدنية إلى اليوم.

أليس من غرائب التعصب أن ينكر المسيو (أندريه) كل هذه الآثار الناطقة، ويدعي أن سيادة المسلمين أخمدت نشاط الشعوب في البلاد التي احتلتها؟! ألم ير أن الشرق الإسلامي لبث متفوقًا على الغرب في كل مجال إلى نحو ثلاثمائة سنة؟ فإذا كانت إسبانيا قد نجحت في التخلص من حكم المسلمين بسبب انقسامهم على أنفسهم، فقد استعاض المسلمون من ذلك بفتح شرق أوروبا، وما زالوا ظاهرين حتى وصلوا إلى سوط تلك القارة وهددوا رومية نفسها، وحافظوا على فتوحاتهم فيها قرونًا. وما ضرهم إلا فترة من السكون اعترتهم بعد عراك طويل للحوادث دام ألف سنة، بلغوا في خلالها قمة المجد، وآلت إليهم فيها زعامة الأرض في السياسة والعلم والفنون والأدب. فهل يسمح المسيو أندريه لنفسه أن يعتقد أن عصارة الفكر العربي الجاهلي تمكن الآخذين بها من الاستيلاء على الزعامة العالمية طوال تلك المدة الطويلة من الزمن؟! فأين كانت عصارة الفكر اليوناني الروماني؛ لتقاوم هذه الحركة الجاهلية في الأرض؟ ألم يعلم أنها كانت قد جفت وتطايرت ذراتها في الهواء حتى جاء المسلمون، فأعادوا تقطيرها

ثانية، وزادوا عليها من فيض جهودهم ما ضمن لها البقاء والنماء ما شاء الله لها أن تبقى وتنمو وتؤتي ثمراتها للخلق؟.

يقول (المسيو أندريه هرفيه): «إنه كان للشعوب التي أخضعها اليونانيون والرومانيون نشاط وقوة إدراك وروح ابتكار جردتها منها السيادة الإسلامية»، فكيف يعقل هذا الكلام والصفات التي يذكرها لم تكن لليونانيين والرومانيين أنفسهم في العهد الذي ظهر فيه الإسلام؟!.

فهل يعقل أن يكون شيء منها لمستعمراتهم التي امتصوا دمها وتركوها جثة هامدة؟! ألم يجمع المؤرخون على أن أوروبا كلها كانت في ظلام حالك من القرن الرابع إلى القرن الخامس عشر، حتى لم ينبغ فيها في أثناء هذه العشرة القرون عالم واحد، وهو العهد الذي يعرف عندهم بالقرون الوسطى؟ فليدلنا المسيو (أندريه هرفيه) على النشاط وقوة الإدراك وروح الابتكار التي يذكرها؛ لنرى أين كانت ثاوية في ثنايا هذه الغياهب المتلبدة[1].

الشبهة السابعة: ادعاء أن الحضارة الإسلامية لا تحترم العلوم السابقة عليها؛ لذا قام المسلمون بحرق مكتبة الإسكندرية:

ادعى بعض المستشرقين أن الإسلام لا يحترم الحضارات السابقة عليه، وأنهم أعداء للعلم والفلسفة، ويستشهدون على ذلك بقولهم: «لماذا أحرق عمرو بن العاص مكتبة الإسكندرية العامرة الزاخرة بأمر من عمر بن الخطاب؟ إن هذا العمل حرم البشرية من ذخر كبير في العلوم، لقد أحرقت المكتبة على يد الفاتحين

(١) محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، ص١١٧، ١٢٠.

العرب؛ لخوفهم أن تكون علومها وآدابها تخالف الآراء والتقاليد الإسلامية؛ فبماذا يبرر دين العلم إحراقه لمكتبة الإسكندرية؟»[1].

وللرد على مثل هذه الشبهة لا بد أولًا من الإشارة إلى مدى الاحترام والانسجام الذي تعاملت به الحضارة الإسلامية مع الحضارات السابقة عليها، فأخذت منها ما يتوافق مع معتقدتها، وتفاعلت مع ثقافة تلك الحضارات ونتاجها العلمي بالدراسة والفحص والإضافة، وقد أشير إلى ذلك مرارًا في ردود سابقة.

ولكن: ليس أدل على أصالة هذا الأمر من قيام المسلمين بالاتصال بعلوم الحضارات في وقت مبكر؛ فقد أمر الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤م) بعض علماء اليونان الذين كانوا في الإسكندرية بترجمة مجموعة من كتب أرسطو المنطقية من اليونانية للعربية، ولم يكتف خالد بهذا فحسب؛ بل حثهم على ترجمة كتب تتصل بعلم الفلك والطب[2]، وهذا الأمر يدل دلالة واضحة على أن الإسلام وحضارته يدفعان أصحابهما على البحث عن المعرفة والثقافة أينما وجدت، ما دامت تتوافق مع أصول الحضارة ومعتقدتها، مما يبين باطل الفرية التي تزعم أن حضارة الإسلام لا تحترم الحضارات السابقة عليها.

أما بيت القصيد وأصل الشبهة، وهو اتهام المسلمين بحرق مكتبة الإسكندرية، فقد استند هذا الاتهام على رواية ذكرها الرحالة عبد اللطيف

---

(١) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص٢١٥، ٢١٦.

(٢) أحمد عتمان، المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص١٢٠.

البغدادي في كتابه: «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»، ونقلها عنه حرفيا كل من القفطي في كتابه: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، والمؤرخ النصراني أبي الفرج المالطي في كتابه: «مختصر الدول»، والمقريزي في خططه، وملخص هذه الرواية: أن حكيما يسمى: «يحيى النحوي» كان صديقًا لعمرو بن العاص، فطلب من عمرو أن يعطيه الكتب الموجودة في الخزانة الملكية «مكتبة الإسكندرية»، فأجابه أنه لا يمكنه أن يأمر فيها بأمر إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فكتب إليه واستأذنه ما الذي يصنع فيها، فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها، فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها، فقم بإعدامها، فشرع عمرو بن العاص في تفرقتها على حمامات الإسكندرية، وكانت نحو أربعة آلاف حمام، وأحرقها في مواقدها، واستغرقت عملية الإحراق ستة أشهر، فاسمع ما جرى واعجب[1].

وقد خاض بعض المتأخرين من المؤرخين في مسألة إحراق مكتبة الإسكندرية، وناقش هذه القضية كثير من المستشرقين، مثل: جبون وبتلر وسديولوت... وغيرهم، ولكنهم لم يجزموا فيها برأي، وارتاب بعضهم في صحة تهمة إحراق هذه المكتبة التي وجهت إلى عمرو بن العاص بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ويجزم الدكتور (غوستاف لوبون) في «حضارة العرب»، بخرافة القصة،

---

(١) عبد اللطيف البغدادي، الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، مطبعة وادي النيل، ط١، ١٢٨٦هـ ص٢٨.

فيقول: «وأما إحراق مكتبة الإسكندرية المزعوم، فمن الأعمال الهمجية التي تأباها عادات المسلمين، والتي تجعل المرء يسأل: كيف جازت هذه القصة على بعض العلماء الأعلام زمنًا طويلًا؟! وهذه القصة دحضت في زماننا، فلا نرى أن نعود إلى البحث فيها، ولا شيء أسهل من أن نثبت بما لدينا من الأدلة الواضحة أن النصارى هم الذين أحرقوا كتب المشركين في الإسكندرية قبل الفتح العربي الإسلامي». وكذلك اعتبر (جاك. س. ريسلر) في كتابه «الحضارة العربية» حريق الإسكندرية أسطورة.

وإذا رجعنا إلى المؤرخين المعاصرين للفتح الإسلامي لمصر مثل (أوتيخا)، الذي وصف فتح مصر بإسهاب، فلن نجد ذكرًا لهذه التهمة. كما أنها لم ترد في كتب الأقدمين: كاليعقوبي، والبلاذري، وابن عبد الحكم، والطبري، والكندي، ولا في تاريخ من جاء بعدهم وأخذ منهم: كالمقريزي، وأبي المحاسن، والسيوطي... وغيرهم[1].

وهذا الاتهام لا يعدو أن يكون زورًا وبهتانًا، فالحادثة على حد زعم من نسجها وقعت على يد عمرو بن العاص بعد أن استأذن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنهما إبان فتح مصر، ومما يثير الدهشة والاستغراب أن النصوص التي تذكر تلك الحادثة مشكوك في صحتها جملة وتفصيلًا، فالحادثة لم يرد لها ذكر إلا على صفحات مؤلفات دونت في القرن السابع الهجري، فالقفطي[2] (المتوفى سنة ٦٤٦هـ) يذكر أن كتب مكتبة الاسكندرية كانت محروسة محفوظة يُراعيها كل من

---

(١) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، صـ٢١٦، ٢١٧.

(٢) ابن القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢٦٦.

يلي الأمر من الملوك وأتباعهم إلى وقت الفتح، ويذكر - أيضًا - عبد اللطيف البغدادي[1] (المتوفى سنة ٦٢٩هـ) أن دار العلم التي بناها الإسكندر حين بنى مدينته، كانت بها خزانة الكتب التي أحرقها عمرو بن العاص بإذن عمر رضي الله عنهما.

فتلك الروايات يلاحظ عليها أنها خالية من ذكر سندها، يضاف إلى ذلك: أن قصة كهذه لم يؤرخ لها أحد ممن أرخوا لفتح مصر؛ كابن الحكم وغيره، وعاشوا في فترة قريبة من الحدث، وإنما ظهرت بعد الفتح بنحو ستمائة عام، مما يؤكد على اختلاقها اختلاقًا واضحًا، وربط بعض الباحثين بين ظهور مثل هذه الروايات في تلك الفترة بعملية التحول للحروب الصليبية من بيت المقدس إلى مصر، فكانت هذه الفرية ضمن تهم عديدة أثيرت للتعبئة الفكرية؛ من أجل تبرير احتلال مصر واقتحامها، فضلًا عن ذلك كان بإمكان عمرو بن العاص رضي الله عنه أن يتخلص من المكتبة بطريقة أسهل وأيسر من الحرق - الذي استغرق ستة أشهر؛ وذلك بإلقائها في عرض البحر، الأمر الذي يعكس زيف قصة الإحراق من أساسها، ولو فرضنا جدلًا أن ما نسب إلى عمرو بن العاص رضي الله عنه كان صحيحًا، فلماذا مكتبة الإسكندرية تحديدًا؟!!، ولماذا لم نسمع عن إحراق لمكتبات أخرى بالشام، وبلاد فارس؟!!، كما أن عدد حمامات الإسكندرية الذي ورد ذكره - وهو أربعة آلاف حمام - دليل آخر على عدم صدق هذه الرواية، فليس من المنطقي أن تشتمل المدينة على هذا العدد الهائل من الحمامات؛ ذلك أن عدد الحمامات في أي مدينة كان يتناسب مع عدد السكان، ويكفي أن نعلم عدد حمامات الإسكندرية في

(١) عبد اللطيف البغدادي، الإفادة والاعتبار، ص٢٨.

فترات ازدهارها في العصر الإسلامي لم يكن يزيد على عشرة حمامات أو أكثر من ذلك بقليل[(١)]، ثم إن المخطوطات التي ادّعىَ أنها أحرقت، والبالغ عددها ٧٠٠ ألف مخطوط لو وزعت على عدد الحمامات لكان نصيب كل حمام ١٧٥ مخطوط، وهي تحتاج إلى بضعة أيام لحرقها، لا إلى ستة أشهر كما تدعي رواية ابن العبري، الأمر الذي يعكس خُرافة قصة الحرق.

هذا، وقد أثبتت البحوث التي قام بها العلماء الغربيون قبل العلماء العرب أن هذه المكتبة لم يكن لها وجود عند الفتح الإسلامي للإسكندرية، حيث تعرضت المكتبة لعدد من الحرائق في سنوات مختلفة قبل الفتح الإسلامي بقرون عديدة، أتت على محتويات المكتبة، كان أهمها في عام (٤٨ ق.م) في أثناء الحرب بين يوليوس قيصر والجيش النظامي، أما المكتبة الوليدة التي كانت متصلة بمعبد السيرابيوم، فقد أحرقت هي الأخرى عندما أحرق هذا المعبد في عهد القيصر تيودوسيوس، عام (٣٩١م)، ويؤكد ذلك أن أحد الرحالة وهو «أورازيوس **Orazius**» زار الإسكندرية في أوائل القرن الخامس الميلادي، فذكر أن رفوف المكتبة خالية من الكتب عند زيارته، وعلى ذلك، فالكتب التي كانت بالمكتبة من عهد البطالسة لم يبق لها أثر منذ أواخر القرن الرابع الميلادي، أي منذ الحريق الثاني الذي وقع في عهد الإمبراطور تيودوسيس، ولم ترجع هذه المكتبة إلى عهدها الأول[(٢)].

---

(١) عن أعداد حمامات الإسكندرية في العصور الإسلامية، راجع، محمد عبد الحفيظ، حمامات الإسكندرية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص ٤٣- ٤٥.

(٢) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، الطبعة الخامسة، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م، ص٢٢٠.

كما ذكر بتلر أن يوحنا النحوي الذي ارتبطت به هذه القصة مات قبل الفتح الإسلامي لمصر بنحو ثلاثين، أو أربعين سنة[1].

وإضافة إلى ما سبق، فإن عملية تفريق الكتب على الحمامات لحرقها يوفر فرصة لإنقاذها؛ سواء بالشراء أو غيره؛ لأن الذي كان يقوم على خدمة هذه الحمامات نصارى مصر، فكان في استطاعتهم أن يبيعوها ويتربحوا منها طالما أنها كتب ومقتنيات نفيسة.

وأخيرًا، يجب أن نضع في الاعتبار أن الكتب في ذلك الوقت كانت تصنع من الكاغد[2] أو الجلد ومن أوراق البردي، الذي لا يصلح لإيقاد النار، ونحن نعلم أن الحمامات يلزم لإيقادها نوع معين من الوقود، يعطي حرارة مرتفعة، ولا يسبب دخانا أو رائحة رديئة تؤذي المستحمين[3].

كما أنهى أبو الفرج روايته بقوله: «فاسمع ما جرى واعجب» وهذا يعني أن الخبر مدسوس، وإنما أراد من روايته تأكيده وجعله واقعًا بالتعجب من الافتراء على عمرو وعمر رضي الله عنهما، أو أنه أراد أن يدعونا إلى إحكام العقل بأنه ليس من الممكن أن يفعل عمرو وعمر هذا: «اسمع واعجب»، وهذا ما لا يريده، فكأنما يوحي لنا بكذب الخبر، وإن لم يكن كذلك، فلم يقول: اسمع واعجب ؟!.

هذه فكرة، وفكرة أخرى يحملها المعنى، وهي: أن يكون في نفس المؤلف ضغينة على عمرو وعمر رضي الله عنهما فنسب إليهما هذه الفرية، وهو يدعونا إلى التعجب من شدة هذا الأمر. وعلى كلا الأمرين فإن إثارة العجب والدعوة إلى الاستماع

---

(١) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص ٢٢٠ .

(٢) الكاغِد: القِرْطاس، أي: الورق الصالح للكتابة.

(٣) محمد عبد الحفيظ، حمامات الإسكندرية، ص ٤٣ - ٤٤ .

فيـها شـيء مـن الإيحـاء وعـدم النزاهـة، يجعـل مـا سـبق مـن الخـبر فريـة لا صحة لها[1].

الشبهة الثامنة: ادعاء أن الدولة الإسلامية لم تهتم بتعليم الإناث، وكانت تفرق بين تعليم الإناث وتعليم الذكور:

ادعى بعض المستشرقين أن الحضارة الإسلامية لم تول اهتمامًا بتعليم الإناث، وأن المرأة لم يكن لها حظ يذكر في التعليم؛ لأن الإسلام لا يشجع على تعليم المرأة، وأنه يفضل أن تبقى جاهلة أو أقرب إلى الجهل، وأن نبي الإسلام قال: «وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ الْكِتَابَةَ»[2] هكذا زعموا وهكذا افتروا على الإسلام[3].

وللرد إجمالًا على مثل هذه الشبهة نقول: إن هذه الفرية رددها الحاقدون على الإسلام، من بعض المستشرقين والمبشرين والمستعمرين، على أمل أن تنطلي الخدعة على المسلمين، فتظل المرأة جاهلة غير متعلمة؛ لكي يحرموا الأسرة المسلمة من أم متعلمة واعية واسعة الثقافة، تحسن تربية أبنائها، وتنشئهم على القيم والمبادئ الإسلامية الرفيعة[4]. فالحديث بداية لا يصح، فلا يجوز الاحتجاج به، وعلى فرض صحة الحديث فهو محمول على ترتب تعليمها فسادًا يضر بها وبالمجتمع، حيث إن الإسلام حرص على تعلم وتعليم المرأة، وقد

---

(١) شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، ص٢٢١.

(٢) أخرجه الحاكم - وغيره - من حديث عائشة رضي الله عنها، وقال الذهبي: موضوع، المستدرك، كتاب: التفسير، باب: تفسير سورة النور، ، ٢/ ٤٣٠، (٣٤٩٤)، وقال ابن الجوزي في الموضوعات: «هذا الحديث لا يصح»، ٢/ ٢٦٩.

(٣) أحمد بن سليمان أيوب، موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللئام، المجلد الحادي عشر، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولي، ٢٠١٥م، ص٣٥.

(٤) أحمد أيوب، موسوعة محاسن الإسلام، ص٤٨.

فرض الله طلب العلم على كل مسلم ومسلمة ولم يفرق، كما أن النساء كن في عهد النبي ﷺ يخرجن ليسألن عن الحكم في نوازل وقعت لهن، وقد أقرهن رسول الله ﷺ على الخروج لمثل ذلك؛ فدل هذا على جواز خروج المرأة لطلب العلم، كما أن فقهاء المسلمين قالوا بوجوب تعلم المرأة، كما أن طلب العلم عمومًا حق مكفول للرجل والمرأة، وهذه هي المساواة التي حافظ عليها الإسلام، كما أن المسئولية التي كلفت بها المرأة المسلمة تستوجب عليها أن تكون طالبة علم، وهناك نماذج كثيرة لعالمات مسلمات قل وجود نظائر لها في الديانات والحضارات الأخرى[1].

فالمرأة كالرجل في تعلم الكتابة والقراءة والمطالعة في كتب الدين والأخلاق وقوانين الصحة والتدبير وتربية العيال ومبادئ العلوم والفنون... وغيرها[2]. فلقد حرص الإسلام كل الحرص على تعليمها ما تكون به عنصر صلاح وإصلاح في مجتمع إسلامي متطور إلى الكمال، متقدم إلى القوة والمجد، آمن مطمئن سعيد ولتحقيق هذا الهدف حرص على اشتراكها في المجامع الإسلامية العامة الكبرى منها والصغرى، فأذن لها بحضور صلاة الجماعة، وأن تشهد صلاة الجمعة وخطبتها، ورغبها في أن تشهد صلاة العيد وخطبتها حتى لو كانت في حالة العذر المانع لها من أداء الصلاة، وأمرها بالحج والعمرة، وحثها على حضور مجالس العلم، وخاطب الله النساء بمثل ما خاطب به الرجال، وجعلهن مندرجات في عموم خطاب الرجال في معظم الأحوال؛ حرصًا على تعليمهن

(١) أحمد أيوب، موسوعة محاسن الإسلام، ص٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦، ٣٧.

وتثقيفهن وتعريفهن أمور دينهن ومشاركتهن في القضايا العامة[1].

كما كان الرسول ﷺ يخصص للنساء أيامًا يجتمعن فيها، ويعلمهن مما علمه الله، إضافة إلى الأيام التي يحضرن فيها مع الرجال؛ ليتزودن من العلم ما يخصهن ويتعلق بشئونهنَّ ومما ينفرون به عن الرجال بمقتضى تكوينهن الجسدي والنفسي[2].

وهذا الأمر ليس ندبًا، بل أوجبه الإسلام عليهن، قال ابن حزم: ويجب عليهن - أي: النساء - النفار للتفقه في الدين كوجوبه على الرجال، وفرض عليهن كلهن معرفة أحكام الطهارة، والصلاة، والصيام، وما يحل، وما يحرم: من المآكل، والمشارب، والملابس كالرجال، ولا فرق، وأن يعلمن الأقوال والأعمال، إما بأنفسهن، وإما بالإباحة لهن لقاء من يعلمهن، وفرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك[3].

ويقول الدكتور عبد الواحد وافي: يسوي الإسلام بين الرجل والمرأة في حق التعلم والثقافة؛ فقد أعطى المرأة الحق نفسه الذي أعطاه الرجل في هذه الشئون؛ فأباح لها أن تحصل على ما تشاء الحصول عليه من علم وأدب وثقافة وتهذيب؛ بل إنه ليوجب عليها ذلك في الحدود اللازمة لوقوفها على أمور دينها، وحسن قيامها بوظائفها في الحياة[4].

---

(١) أحمد أيوب، موسوعة محاسن الإسلام، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ت ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ٣/ ٨١- ٨٢ .

(٤) أحمد أيوب، موسوعة محاسن الإسلام، ص٤٤.

ولقد اعترف كثير من المستشرقين المنصفين والمستشرقات بالمنزلة العالية التي كانت تتبوأها المرأة المسلمة. يقول بعض الذين أرخوا الحكم الثاني في الأندلس: إن نساء ذلك الزمن الذي كان للعلم والأدب شأن عظيم فيه ببلاد الأندلس كن محبات للدرس في خدورهن، وكان كثيرٌ منهن يتميزن بدماثتهن ومعارفهن، وكان قصر الخليفة يضم لبنى، أي: هذه الفتاة الجميلة العالمة بالنجوم والشعر والحساب وسائر العلوم والكاتبة البارعة التي كان الخليفة يعتمد عليها في كتابة رسائله الخاصة، والتي لم يكن في القصر مثلها دقة تفكير وعذوبة قريض، كما كان يضم ـ أيضًا ـ فاطمة، التي كانت تكتب بإتقان نادر وتنسخ كتبًا للخليفة، ويعجب جميع العلماء برسائلها، وتملك مجموعة ثمينة من كتب الفن والعلوم[1].

وتقول المستشرقة الألمانية (زيغريد هونكة): «وسار الركب وشاهد الناس سيدات يدرسن القانون والشرع، ويلقين المحاضرات في المساجد ويفسرن أحكام الدين، فكانت السيدة تنهي دراستها على يد كبار العلماء، ثم تنال منهم تصريحًا لتدرس هي بنفسها ما تعلمه، فتصبح الأستاذة الشيخة، كما لمعت من بينهن أديبات وشاعرات. والناس لا ترى في ذلك غضاضة أو خروجًا على التقليد»[2].

من هنا يظهر أن الإسلام قد هيأ للنساء على العموم فرصًا للتربية الراقية من انتهزتها منهن بلغن أعلى المراتب التي قدر للرجال بلوغها، فلم يكن السبب في الجهل الذي كان فاشيًا بين النساء المسلمات في الجيل الماضي راجعًا إلى النظم

(١) أحمد أيوب، المرجع السابق، ص٥٢، ٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص٥٣ .

التربوية في الإسلام، وإنما كان السبب في ذلك انحراف المسلمين عما سنه الإسلام من نظم في شئون التربية والتعليم. وإذا كانت الأمم الإسلامية قد اتجهت في العصر الحاضر إلى تربية البنت وتثقيفها، فإنها بذلك لم تأت بدعًا من العمل في تاريخها، وإنما أحيت سنة صالحة سنها النبي ﷺ وأخذ بها الخلفاء والأمراء من بعده[1].

وليس أدل على ذلك من أنه لم يكن عدد النساء المتعلمات قليلًا في أي قرن من القرون التي كانت الحضارة الإسلامية فيها مزدهرة، والدليل على ذلك: ما ذكره الحافظ ابن عساكر (٤٤٩-٥٧١هـ) المؤرخ المحدث الرحالة أن عدد شيوخه وأساتذته من النساء كان بضعًا وثمانين امرأة، فهل كان هؤلاء هن المتعلمات وحدهن؟ وله معجم سماه: (معجم النسوان)، كما روى الإمام البخاري عددًا من الأحاديث النبوية في «صحيحه» عن بعض النساء من راويات الحديث، وكان ممن علم الإمام الشافعي، وابن خلكان، وأبا حيان بعض النساء، كما حكى هؤلاء الأعلام ذلك بأنفسهم[2].

كما اشتمل الجزء الذي عقده ابن سعد من طبقاته لرواة الحديث من النساء على سبعمائة امرأة روين عن رسول الله ﷺ أو عن بعض أصحابه. وترجم ابن حجر في كتابه: «الإصابة في تمييز الصحابة» لثلاثٍ وأربعين وخمسمائة وألف من المحدثات، وشهد لهن بالعلم ووثقهن[3]. وقد كتب كثير من العلماء الأوائل عن مراكز بعض النساء العلمية كالخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد)، والنووي في (تهذيب الأسماء واللغات)، والسخاوي في (الضوء اللامع)... إلخ، ونبغ في

(١) أحمد أيوب، المرجع السابق، ص٤٥، ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

التاريخ الإسلامي عالمات خلد التاريخ ذكرهن، فكانت السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عالمة جليلة، تحدث الناس، وتصحح للصحابة وتفتيهم، بل تستدرك على فتاواهم وأقوالهم، حتى ألف الإمام بدر الدين الزركشي كتابًا سماه: (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة)[1].

هذه أمثلة أقل من القليل، تدلنا على مكانة المرأة العلمية في العصر الإسلامي، ومشاركتها في شتى العلوم والفنون، فقد كان كثير من النساء أساتذة للرجال، يدرسونهم، ثم يجيزونهم. ونجد في الإجازات العلمية أسماء عدد من النساء اللاتي أجزن الرجال. وإذا كان التاريخ لم ينقل إلينا أخبار كثير منهن، فإن من ذكرهن شاهدًا على المنزلة العلمية الكبيرة التي وصلت إليها المرأة المسلمة، في الوقت الذي كانت المرأة في أوروبا تباع وتشترى، وقد سموها رجسًا، وجعلوها من سقط المتاع، وقالوا عنها: إنها كائن لا نفس له، بل كانوا يبيعون زوجاتهم، ويأخذون جميع أموالهن. يقول سان بونا فنتور من رجال الكنيسة إلى تلاميذه: إذا رأيتم امرأة فلا تحسبوا أنكم ترون كائنًا بشريًا، ولا كائنًا وحشيًا، وإنما الذي ترون هو الشيطان بذاته، والذي تسمعون هو صفير الثعبان. ويقول: ترتوليان من أقطاب المسيحية عن المرأة: إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان. وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة، ناقضة لقانون الله، ومشوهة لصورة الله، أي: الرجل ـ[2].

هذا حال المرأة في الغرب، أما في الإسلام فلم تتوان المرأة المسلمة عن المساهمة في الخدمات الاجتماعية، وكان على رأس الخدمات الاجتماعية التي

---

(١) أحمد أيوب، المرجع السابق، ص٥٠، ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢، ٥٣.

برزت فيها المرأة التمريض والإسعاف الصحي في السلم والحرب، وقد أجاز الشرع هذا العمل وحببه إلى النفوس، فقد نص الإمام أحمد على أنه يجوز للمرأة أن تخدم الرجل وتشاهد عورته في حال المرض[1]. وقال مثل هذا القول الإمام المحدث الحافظ الذهبي. ولقد ظهر كثيرٌ من نساء الصحابة في صفوف القتال يُضمدْن الجرحى ويسقين العطاش، ومنهن أم سليم ﵂ وكان يطلق اسم: «الآسيات» على النساء العربيات اللائي يعملن في تضميد الجراح، وجبر العظام والوقاية من النزف، وكن يسرن إلى المعارك مع الرجال جنبًا إلى جنب، حاملات أواني الماء وما يحتاج إليه الجريح من اللفائف والجبائر... وغير ذلك، وكن ينفذن بين الرجال مسعفات معالجات، ومنهن من كن يشتركن في القتال، وكانت لهن مواقع مشهورة. على سبيل المثال: رفيدة الأسلمية، وأمينة بنت قيس الغفارية. وأم سليم، وأم سنان الأسلمية، وأم عطية الأنصارية، ونسيبة بنت كعب المازنية، وزينب طبيبة بني أود، والشفاء بنت عبد الله التي اشتهرت في معالجة الإكزيما.... وغيرهن كثير[2].

كما كان للمرأة المسلمة حظ وافر في مجال الشعر والأدب، وأفردت كتب التراجم فصولًا كاملة عن النساء الشاعرات، فقد أفرد ابن الآبار فصلًا كاملًا للنساء الأندلسيات الشاعرات في كتابه (التكملة لكتاب الصلة)، كذلك فعل المقري في كتابه (نفح الطيب).

---

(١) ابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، المغني،(٧/ ١٠١، بتصرف)، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

(٢) عبد اللطيف ياسين، فضل أطباء العرب على أوروبا في العصور الوسطى، ص١٠٧.

وفي مجال الخط عرفت الحضارة الإسلامية خطاطات بارعات، فيذكر المؤرخون أنه كان بالضاحية الشرقية من قرطبة مائة وسبعون امرأة، كلهن يكتبن المصاحف بالخط الكوفي، هذا في ناحية واحدة من نواحيها، فكيف بجميع جهاتها، وفي العصر العباسي ظهرت نساء خطاطات كن يكتبن على طريقة ابن البواب، منهن أم الفضل فاطمة بنت الحسن العطار، المعروفة بـ: بنت الأقرع الكاتبة المتوفاة سنة (٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م)، قال عنها السمعاني: «كان لها خط مليح حسن، وهي التي كتبت نسخة من كتاب الهدنة بين المسلمين وملك الروم من الديوان العزيز، ومنهن - أيضًا - الشيخة المحدثة الكاتبة شهدة بنت أحمد الأبري الدينورية الأصل، البغدادية المولد، تعلمت الخط على يد محمد بن عبد الملك الذي أخذ الخط عن ابن مقلة، وعرفت بالكاتبة لجودة خطها، وأخذ عنها الخط خلق عظيم، توفيت ببغداد سنة (٥٧٤ هـ/ ١١٧٨م)»[(١)]، وكانت النساء الخطاطات يدرسن قواعد الخط وأصوله على يد أشهر الخطاطين، فكانت سلسلة الأخذ عندهن مثل بقية الخطاطين ترجع لشيوخ هذا الفن؛ كابن مقلة وابن البواب. وصارت الكتابة عند بعض النساء الخطاطات موردا للرزق ومجالًا للكسب، فيروى أن الفقيه أحمد بن علي ابن الحطيئة الفاسي دخل مصر، فصادف بها مجاعة، فاشتغل بالنساخة، وعلم زوجته وابنته الكتابة، فكانتا تكتبان مثل خطه، ونسختا كثيرًا من الكتب بالأجرة[(٢)].

يقول الدكتور علي عبد الحليم: فإذا كانت تلك هي الأصول الثابتة في تعلم

(١) ظمياء محمد عباس، نساء خطاطات، مجلة المورد العراقية، المجلد ١٥، العدد ٤، بغداد ١٩٨٦م، ص ١٤١.

(٢) محمد عبد الحفيظ، تاريخ الخط العربي وتطوره عبر العصور، القاهرة، ٢٠١٨م، ص ١١٥.

المرأة المسلمة وتعليمها؛ لتمارس حياتها وواجبها في الدعوة إلى الله، وهذا هو موقف الإسلام من تعلم المرأة وتعليمها، فمن أين جاءت تلك التهمة أو الفرية التي تزعم أن المرأة المسلمة غارقة في الجهل والتخلف؟! ومن أين جاءت المفتريات التي تزعم أن الإسلام قد حرم المرأة المسلمة من التعلم والتعليم، ومنعها من الخروج من البيت للتعلُّم أو لغيره؟!"[1].

الشبهة التاسعة: أن عظماء الفكر الإسلامي لم يكونوا عربًا، وإنما كانوا فرسًا وتركًا:

وأصحاب هذه الشبهة ينفون العلم والفكر عن الجنس العربي، وعزوا التقدم الذي حققته الحضارة العربية الإسلامية لأجناس أخرى غير العرب، متناسين أن لفظ العربي قد انسحب على كل ما هو إسلامي، فالدين واللغة كانا وعاء هذه الحضارة، وليس لجنس فضل على جنس. وبهذا جاءت تعاليم الإسلام في كثير من الآيات والأحاديث.

ومثل هذه الشبهات يجب ألا ننساق وراءها في الدفاع عن جنس على حساب جنس آخر، ونضرب لذلك الأمثلة، بل يجب أن نقف على حقيقة الأمر، فهذه شبهة شعوبية تعتمد على نظرية الآرية والسامية، التي آثارها التغريب محاولاً بها رفع قدر الآريين وفكرهم، وإلقاء الظنون والشبهات على العرب. والذي عليه إجماع العلماء والمنصفين أن الوراثيات والدم والجنس (العرق) لا تكون الفكر ولا تبني مقوماته، وإنما البيئة الفكرية هي التي تفعل ذلك، البيئة بمقوماتها في اللغة والفكر والأحاسيس والمثل[2].

هب أنك اندفعت وراء مثل هذه الشبهات؛ لتدافع عن العرب وفضلهم

(١) أحمد أيوب، موسوعة محاسن الإسلام، ص٤٧.
(٢) أنور الجندي، شبهات في الفكر الإسلامي، دار الاعتصام، د/ ط، د/ ت. ص١٤.

لوجدت من المستشرقين أنفسهم من يوقد نار هذه الفتنة - أيضًا - فـ(جوستاف لوبون) يقول: «إن فضل الشرق في تأثيره في الغرب يعود إلى العرب وحدهم، وأما الشعوب المتأخرة التي حلت محل العرب، وان اتفق لها شيء من التأثير السياسي أو الديني لم يكن تأثيرها العلمي والأدبي والفلسفي في غير درجة الصفر» ويقول في موضع آخر: «إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم في العالم، وأن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم، فلا يشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت دينهم»[1].

من هنا يمكن القول: إن مظلة الدولة الإسلامية شملت كل الأجناس عربهم وعجمهم، بل شملت كل الديانات، واستطاعت أن تأخذ منها ما يتماشى مع تعاليمها، بل أفسحت مكانًا لأبناء هذه الديانات في وضع لبنات في بناء هذه الحضارة وهذا نابع من قوتها وأصالتها.

وقد جمعت (البيئة الفكرية الإسلامية) بين الفارسي والتركي والبربري جميعًا؛ وشكل الإسلام فكرهم ومزاجهم النفسي، ومن هنا قامت وحدة الفكر الأساسية التي خلقت هذه العبقريات وأعطتها حيويتها، ومن المعروف أنه لو لم تتأثر هذه البيئات أساسًا بالإسلام ولم تتفاعل في بيئة الفكر الإسلامي، ما كان هذا الإنتاج من التفكير الذي برزت به.

فضلًا عن أن كل الفنون والعلوم التي تناولها هؤلاء الأعلام إنما كتبوا وعبروا عنها باللغة العربية، ومن هنا فإن كل المفكرين المسلمين الذين كتبوا بالعربية هم

---

(١) مختار القاضي، أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الغربية، لجنة التعريف بالإسلام، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، القاهرة. ص١١.

مفكرون مسلمون، وإنما العربية اللسان، وليس الجنس أو الدم أو العرق، وليس في مفهوم الفكر الإسلامي: عربي وفارسي وتركي، فالكل تجمعه وحدة الفكر المستمدة من القرآن الكريم واللغة العربية، وإن كل ما يقال في هذا إنما يراد به إثارة الشبهات والخلافات، وفصم عرى الوحدة والأخوة[1].

وفي هذا المعني يقول هنري: «ويجب أن يؤخذ في الاصطلاح «عرب» بمعناه العام، فهو لا يستعمل ليدل على الذين يجري في عروقهم الدم العربي، وإنما يشمل كل هؤلاء الذين كانوا من الناحية السياسية تحت الحكم العربي وتكلموا اللغة العربية واعتنقوا دين العرب. لقد كان بعضهم كالفرس في حكم العباسيين الأوائل في القرن الثامن الميلادي ضد العرب بكل تأكيد، ولكنهم عاشوا تحت راية العرب وكتبوا باللغة العربية وأظهروا على الأقل اعتناقهم لدين محمد ﷺ فلما كانت الحال كذلك شاركوا حكامهم العرب في الحياة العامة، التي اصطبغ بها الأدب والتعليم والمصالح بصفة عامة»[2].

ويرى الأستاذ (باولو نللينو) أن استعمال لفظ «العربي» في بداية الإسلام كان استعمالًا حقيقيًا، أما استعماله بعد اتساع رقعة الإسلام فهو من قبيل التجوز لا الحقيقة، حيث قال في إحدى محاضراته: «عندما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام، لا شك أن كلمة العرب مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعي، المشير إلى الأمة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بـ: جزيرة العرب، ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة، اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحي وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك

(١) أنور الجندي، شبهات في الفكر الإسلامي، ص١٤.

(٢) مختار القاضي، أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الغربية، ص١١.

الإسلامية، المستخدمين اللغة العربية في أكثر تأليفهم العلمي، فيدخل في تسمية العرب الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون... وهلم جرا، المتشاركون في لغة كتب العلم، وفي كونهم تبعة الدول الإسلامية»[1].

ففي مجال الطب مثلًا: نجد أن جميع الأجناس من عرب وعجم وغير مسلمين شاركوا تحت مظلة واحدة (الحضارة الإسلامية) في تطويره، غير آبهين بجنس أو لون أو دين، فنجد: حنين بن إسحاق، وآل بختيشوع، والطيفوريين، وأبناء سهل، وثابت بن قرة وأبناءه، وابن سينا، والبيروني، ومنكه الهندي، والزهراوي، وابن الهيثم، والفارابي... وغيرهم قد اختلفت أجناسهم ودياناتهم، ولكن اجتمعوا تحت حكم واحد وحضارة واحدة، ألا وهي: «الحضارة العربية الإسلامية».

الشبهة العاشرة: دعوى نصوص القرآن تتعارض مع العلم الحديث:

يدعي بعض المشككين أن في القرآن أمورًا تخطئها الاكتشافات العلمية في هذا الزمان. ويقولون بأن الأمر إذا كان هكذا فبأيهما نؤمن: أبالقرآن أم بالاكتشافات العلمية الجديدة؟

وقد جمع الدكتور محمود حمدي زقزوق عددًا منها في كتابه (حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين)، وهي: أنه جاء في القرآن: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]، فكيف يقول الله عن أرضنا - وهي واحدة من ملايين الكواكب - إنه يوجد سبعة مثلها؟ وأن في القرآن: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا

(١) مختار القاضي، المرجع السابق، ص١٢.

مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣٢]، وأن الله يمسكها لئلا تقع. فكيف يقول الله عن الفضاء غير المتناهي: إنه سقف قابل للسقوط؟ وما جاء في القرآن: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥]؛ فكيف يقول الله عن ملايين الكواكب التي تسبح في هذا الفضاء غير المتناهي: إنها مصابيح؟»[1].

بل لقد ذهب المشككون بعيدًا جدًا عندما ألصقوا بالقرآن أنه يكفر العلم، فيعترضون على قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِ﴾ [التوبة: ٣٧]، فيقولون: إن النسي الذي في السنة القبطية من الحساب الفلكي... فكيف يكون العلم كفرًا؟[2].

وللرد على هذه الشبهات يجب أولًا معرفة قدر العلوم عند العرب، وهذا ما أشير إليه في ردود سابقة، أما تفنيد هذه الشبهات والرد عليها يمكن القول: إنه لا يوجد مثال واحد لاكتشاف الإنسان - بالطريقة العلمية - حقيقة جاء القرآن يعارضها أو هي تعارض القرآن، بيد أن النظريات التي وضعها علماء الطبيعة أو الفلاسفة بطريق القياس في هذا الزمان، منها - ولا شك - عدة نظريات تعارض بيانات القرآن، ولكن مما يشهد به تاريخ النظريات القياسية، أن النظريات التي آمن بها هؤلاء العلماء والفلاسفة في زمن كحقائق ثابتة رفضوها في زمن آخر، واعتقدوا الحقيقة في أمور غيرها، فَلِمَ نسمح لأنفسنا اليوم أن نبالغ في تقدير هذه النظريات وإكبارها لدرجة أن نترك القرآن ونؤمن بها إيمانًا في أول تصادم لها مع

(١) محمود حمدي زقزوق، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٢م. ص٤٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٢ .

بيانات القرآن؟ وإذا كان لإيماننا أن يتزلزل بافتراض المستحيل، فليكن في صورة يتحقق فيها عدم صحة بيان من بيانات القرآن إزاء حقيقة ثابتة، أي: بشيء قد ثبت بالتجربة والمشاهدة، ولكني - كما قلت آنفًا - ما وقعت على شيء مثل هذا حتى اليوم[1].

فنظرية داروين للارتقاء ماهي إلا نظرية مجردة ولم تصبح حتى الآن حقيقة ثابتة. بل أثبت العلم الحديث القائم على التجربة والبرهان بطلان نظرية داروين، ولم يقل بصحتها كما زعم مثيرو الشبهة، فقد وصل لنتيجة مفادها: «أنها ليست بنظرية علمية على الإطلاق»؛ لتناقضها، وعدم توفر المنهج العلمي فيها، هذا المنهج الذي يعتمد على الملاحظة العلمية وإجراء التجارب وعدم التسليم بالوقائع إلا بعد تمحيصها؛ فنجد علوم البيولوجيا الجزئية، والتكنولوجيا الحيوية، والهندسة الوراثية، وعلم تقسيم الكائنات تدحض افتراءات هذه النظيرة وتبطلها. ومن ثم؛ فإن ما أثبته العلم هو صحة ما جاء به القرآن، وذهبت إليه الأديان السماوية كافة من أن الإنسان خلق إنسانًا، ولم يك يومًا متطورًا عن قرد أو خنزير[2].

أما ما ذكره الدكتور زقزوق في كتابه سالف الذكر من شبه، فقد انبرى يردها بعد أن فندها إلى ثلاثة أجزاء:

---

(١) أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب: خليل أحمد الحامدي، دار القلم، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م. ص٢٧٦.

(٢) للمزيد يمكن مطالعة مقالة بعنوان: (دعوى خطأ القرآن الكريم لتعارضه مع نظرية داروين في النشوء والارتقاء)، من موقع بيان الإسلام للرد على شبهات حول الإسلام.
http،//bayanelislam.net/Suspicion.aspx?id=04-03-0031

الجزء الأول: هو أنه ليس في العلم أرضين سبعة. فكيف يقول الله عن الأرض: إنها سبعة كما أن السماوات سبعة؟ وقول المؤلف: إن الأرض سبعة؛ أخذه من بعض مفسري القرآن الكريم، وهو يعلم أن المفسرين مجتهدون، ويصيبون ويخطئون. والرد عليه في هذا الجزء من السؤال هو: أن نص الآية: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ۝١٢﴾ [الطلاق: ١٢].

إنه أتى بـ ﴿وَمِنَ﴾ التي تفيد التبعيض؛ لينفي العدد في الأرض، وليثبت المثلية في قدرته، فيكون المعنى: أنا خلقت سبع سموات بقدرتي، وخلقت من الأرض مثل ما خلقت أنا السماء بالقدرة. ولهذا المعنى علل بقوله: ﴿لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾ وجاء التبعيض في الأرض لبيان أن السماء محكمة، وأن الأرض غير محكمة. وهي غير محكمة لحدوث الزلازل فيها، وللنقص من أطرافها، وقد عبر عن التبعيض في موضع آخر فقال: ﴿أَفَلَا يَرَوۡنَ أَنَّا نَأۡتِى ٱلۡأَرۡضَ نَنقُصُهَا مِنۡ أَطۡرَافِهَآۚ أَفَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٤]، والنقص من الأطراف يدل على أن الباقي من الأرض ممسوك بقدرة الله، كما يمسك السماء كلها.

والجزء الثاني: هو أن السماء سقف قابل للسقوط. والرد عليه في هذا الجزء من السؤال هو: أن كل لغة فيها الحقيقة وفيها المجاز، والتعبير على المجاز؛ فإن السماء شبه سقف البيت والمانع للسقف من السقوط على الحقيقة هو الأعمدة، وعلى المجاز هو الله؛ لأن كل شيء بقدرته. ولذلك نظير في التوراة وفي الإنجيل: «بالكسل يهبط السقف»، وفي ترجمة أخرى: «من جراء الكسل ينهار السقف، وبتراخي اليدين يسقط البيت» يريد أن يقول: إن الكسل يؤدي إلى الفقر، والفقر

يؤدي إلى خراب البيوت. وعبر عن الخراب بانهيار السقف. والسقف لا ينهار بالكسل، وإنما بهد الأعمدة التي تحمله. وفي سفر الرؤية: «فسقط من السماء كوكب»، كيف يسقط كوكب من السماء بغير إرادة الله. وفي سفر الرؤية: «ونجوم السماء سقطت»، ويقول عيسى عليه السلام: إن العصفور لا يقع إلى الأرض إلا بإرادة الله: «أما يباع عصفوران بفلس واحد. ومع ذلك لا يقع واحد منهما إلى الأرض خفية عن أبيكم». وفي الرسالة إلى العبرانيين: «حقًا ما أرهب الوقوع في يدي الله الحي؟».

والجزء الثالث: وهو أنه كيف يقول الله عن الكواكب: إنها مصابيح؟ والمؤلف دل بقوله هذا على إنكار الواقع والمشاهد في الحياة الدنيا، ودل - أيضًا - بقوله هذا على جهله بالتوراة وبالإنجيل. ففي سفر الرؤية: «كوكب عظيم متقد كمصباح»، «وأمام العرش سبعة مصابيح»، وجاء المصباح على المجاز في قول صاحب الأمثال: «الوصية مصباح والشريعة نور»[1].

وأما الرد على شبهة: كيف يكون العلم كفرًا، فالنسيء في الآية هو ما كان يفعله المشركون من تبديل الأشهر الحرم مكان الأشهر الحلال؛ ليستحلوا بذلك القتال فيها، ولا علاقة له بالأيام التي تضبط السنة القبطية للزراعة، ومن هنا يتبين مدى محاولة التلبيس والتدليس الذي يضحك منها العارفون، مع حزنهم أن يصل الترصد ضد كلام الله - سبحانه - على ألا يصل إلى الخلق بعدِّه - الكلمة الأخيرة للعالمين، إلى هذا الحد الرخيص من التلاعب بالألفاظ والمصطلحات[2].

---

(١) محمود حمدي زقزوق وآخرون، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، ص٤٤٩ – ٤٥١.

(٢) المرجع السابق، ص٤٥٢.

الشبهة الحادية عشرة: أن علم الكيمياء عند المسلمين كان قائما على الدجل والشعوذة، والمسلمين لم يأتوا بجديد فيه، وشخصية جابر بن حيان شخصية وهمية لا وجود لها:

وللرد على هذه الشبهة نقول: كان علم الكيمياء عند اليونان هو الذي يقوم على السحر والشعوذة؛ بحثًا عما أسموه: حجر الفلاسفة أو أكسير الحياة، الذي يحول المعادن الرخيصة إلى ذهب، ولقد حول المسلمون علم الكيمياء من مجرد علم فلسفي قائم على الشعوذة والسحر إلى علم عملي قائم على التجربة والاستنباط، وأطلقوا عليه: «علم الصنعة»، واستخدموا هذا العلم في الطب والصناعات ووضع العقاقير وتركيب الأدوية وتنقية المعادن وصناعة العطور ودبغ الجلود وصبغ الأقمشة وصناعة البارود والأسلحة النارية.

وتوصل المسلمون من خلال تجاربهم في الكيمياء إلى اكتشاف كثير من المركبات الكيمائية التي بنيت عليها الكيماء الحديثة، ومنها: حامض الكبريتيك H2SO4، وحامض النيتريك HNO3، وحامض الكلوردريك أو روح الملح HCL، والصودا الكاوية NAOH، والكحول CH3OH، والنشادر NH4OH، وماء الذهب وهو ملح ينتج عن تفاعل الحامض الكلوري المتوفر في الماء الملكي مع الذهب، ونترات الفضة AGNO3 التي استخدمت في الصيدلة، وقاموا بتحضير أكسيد المنجنيز MNO2، واستعملوه في صناعة الزجاج[(١)].

وأدخل المسلمون طريقة فصل الذهب عن الفضة بواسطة الحامض، وطور العلماء المسلمون استخدام ملح البارود «نترات البوتاسيوم» الذي اكتشفه الصينيون، واستخدموا الأسلحة النارية منذ القرن (٧هـ/ ١٣م)، وأخذت أوروبا عنهم هذه الصناعة في القرن التالي، وأخذت في تطويرها بعد ذلك[(٢)].

---

(١) علي جمعان، الكيمياء في الحضارة الإسلامية، ص ١٢، ٤٩ .

(٢) محمد محاسنه، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، ص ٢١٦ .

ويرتبط تطور علم الكيمياء عند المسلمين بالعالم الكيميائي المشهور جابر بن حيان إمام علماء الكيمياء، لقب بـ: أبي الكيمياء العربية، تتلمذ على يد الإمام جعفر الصادق، وألف عشرات الكتب في هذا العلم من أهمها: التراكيب، الأسرار، الخواص، صندوق الحكمة، الأحجار، الموازين، الخالص، رسالة في الكيمياء، تدبير الحكماء[1].

وقد حاول بعض المستشرقين إنكار وجود شخصية جابر بن حيان، وادعوا أن الكتب المنسوبة إليه صنفها الناس ونحلوه إياها، وهو رأي ينم عن التعصب الشديد، ومحاولة إنكار أي فضل للعرب في بناء الحضارة الإسلامية، فالمصادر التاريخية مليئة بشهادات معاصريه وتلامذته الذين اتفقوا على أستاذيته ونبوغه في هذا الفن، وبالدليل العقلي: كيف لشخص يسهر الليالي يؤلف كتابًا بل عشرات الكتب ثم بكل سهولة ينسبها إلى غيره؟! وفضلًا عن ذلك فإن كثيرًا مما جاء في كتب جابر أثبتت الكيمياء الحديثة صحتها.

(١) علي جمعان، الكيمياء في الحضارة الإسلامية، ص ٤٨ .

الفصل الرابع

شبهات وردود حول العمارة والفنون الإسلامية

لم يكن تقدم الحضارة الإسلامية قاصرًا على الجانب الفكري والثقافي فقط، وإنما تعداه - بطبيعة الحال - إلى الجانب المادي من الحضارة، حيث تركت الحضارة الإسلامية تراثًا عمرانيًا ومعماريا وفنيًا ضخمًا.

كان للعلماء الأوروبيين قدم السبق في دراسة الآثار والفنون الإسلامية، حيث ظهر من الغربيين علماء أنفقوا أعمارهم في دراسة الآثار الإسلامية، فكان منهم من تخصص فيها بشكل عام، ومنهم من اهتم بمنطقة معينة أو إقليم معين من أقاليم العالم الإسلامي، ومنهم من تخصص في نوع معين من الآثار مثل العمارة أو الفنون، ومنهم من تخصص في نوع معين من العمارة أو نوع محدد من الفنون الإسلامية [1].

وكغيره من مظاهر الحضارة الإسلامية الأخرى لم يسلم التراث المادي للحضارة الإسلامية من الشبهات التي تبناها المستشرقون وروَّجوا لها في دراساتهم بقصد أو بغير قصد، خاصة أن علم الآثار الإسلامية قد نشأ على يد الغربيين ابتداءً.

ومن ثم، فمن الواجب علينا أن نقر بفضل هؤلاء العلماء الأجانب والمستشرقين في سبق البحث عن الآثار الإسلامية، ووضع مناهج دراستها،

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، دار المعارف، مصر، د/ ط، د/ ت، ص ٦؛ عبد القادر الريحاوي، تقييم البحوث الأجنبية في الآثار الإسلامية، المجلة العربية للثقافة، مج ٢، ع ١، ١٩٨٢م، جمادى الأولى/ مارس، ص ١٦٥ – ١٨٨، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة. ص ١٦٧.

وتحديد أصولها وتواريخها، ودراسة خصائصها وتفاصيلها، وقد بذلوا في ذلك جهودًا من الواجب على كل مشتغل بالآثار والفنون الإسلامية أن يعترف بأهميتها، ويشكرها لهم.

وكذلك حمل العلماء الأجانب عبء الكشف عن آثار كانت مندثرة مجهولة فأحيوا تراثها، وتعرضوا في سبيل الكشف لمغامرات كثيرة، وصرفت حكومات الدول أو المؤسسات التي يتبعها هؤلاء العلماء أموالًا طائلة؛ لتمكينهم من المضي في دراساتهم وبحوثهم وإخراجها في مجلدات ضخمة، وكتب ومقالات لا حصر لها.

ولهؤلاء العلماء فوق هذا أفضال كثيرة، أخص منها «رعايتهم للآثار الإسلامية، وتدخلهم لدى حكومات الدول العربية والإسلامية؛ للعمل على حفظ هذه الآثار، وإظهار ما خفي منها، وتدعيم ما هوى فيها، وتوجيه النظر إليها والدعاية لها، وإثارة الاهتمام بها»[1].

ولا يمنع الاعتراف بفضل هؤلاء العلماء الأجانب والمستشرقين في دراسة الآثار العربية والإسلامية من القول بأن كثيرًا من بحوثهم قد وقعت في أخطاء كثيرة، وروجت لشبهات شنيعة حول العمارة والعمران الإسلامي، ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى الوقوع في هذه الأخطاء والمغالطات: جهل أصحاب هذه البحوث باللغة العربية، أو عدم إتقانهم لها، وعدم فهمهم واستيعابهم لأصول الشريعة الإسلامية وأحكامها، بالإضافة إلى طابع التحيز والمغالطة الذي طبع به

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٧ - ٨.

بعض هذه البحوث، الأمر الذي يجعل منها ـ على أقل تقدير ـ بعيدة عن المنهج العلمي القائم على الأمانة[1].

ولقد انبرى للتصدي لمثل هذه الأخطاء والشبهات التي حوتها هذه البحوث مجموعة من العلماء العرب والمسلمين، الذين تخصصوا في دراسة الآثار الإسلامية وتلامذتهم، وأبرز من تقدم لهذه المهمة: أ.د/ أحمد فكري، أ.د/ فريد شافعي، أ.د/ عبد القادر الريحاوي، أ.د/ حسن الباشا... وغيرهم.

ومن الضروري قبل البدء في تناول أبرز الشبهات التي أثارها المستشرقون حول العمارة والفنون الإسلامية، وردود العلماء عليها التنويه إلى أن أغلب الشبهات قد تركزت حول المصادر والأسس التي قامت عليها العمارة والفنون الإسلامية، حيث إن هذا الأمر قد تناولته البحوث والدراسات الاستشراقية لأكثر من مائة عام، بذلوا خلالها جهودًا مضنية من أجل مقارنة عناصر العمارة والفنون الإسلامية مع عناصر الآثار الباقية من الحضارات السابقة للإسلام والمعاصرة له على امتداد تاريخه. وقد خلصوا منها إلى نتيجة صارت عندهم عقيدة راسخة طغت على معظم بحوثهم وهي: «إنكار أي فضل للعرب والمسلمين في إقامة مبانيهم وتشكيل فنونهم»[2]، الأمر الذي جر إلى نتيجة أكثر خطورة، وهي: نسبة أكثر عناصر العمارة والفنون العربية الإسلامية إلى الحضارات السابقة والمعاصرة

---

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٨ – ٩؛ فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، الدارة، س ٢، ع ٣ – ٤ (شوال ١٣٩٦هـ اكتوبر ١٩٧٦م) ص ٢٨-٤٩، مجلة فصلية محكمة. ص٣٢.

للإسلام، بما يجرد الحضارة الإسلامية من أكثر إبداعات معماريها وفنانيها، بالإضافة إلى إلغاء تأثير الإسلام كدين على نشأة هذه الإبداعات[1].

وفيما يأتي أبرز الأخطاء والشبهات المتعلقة بالتراث العمراني والمعماري والفني:

الشبهة الأولى: أن المدن الإسلامية لم تكن تبنى على أسس تخطيطية ثابتة، وأنها كانت تنشأ بطريقة فوضوية عشوائية:

زعم عدد من المستشرقين أمثال: (سوفاجيه) و(هنري) و(بلانول) و(جب) أن الإسلام لم يكن له أي تأثير على تكوين المدينة وتخطيطها، وينكرون وجود أي مبادئ أو أسس تخطيطية ثابتة للمدينة في الحضارة الإسلامية، وأنها كانت تنشأ بطريقة اعتباطية فوضوية وعشوائية، ويركزون على عدم انتظام شوارعها، وأنها عبارة عن تجمع لحارات غير متناغمة، ليس بينها أي ترابط، ويتهمون الحضارة الإسلامية بأنها كانت ضد حركة التمدن، وأن نظام الميراث كان سببًا في تفتت الملكيات، وعدم وجود مساحات واسعة للمنشآت العامة داخل المدن الإسلامية، ولهذا كله فإنه من الخطأ أن يطلق علي المدن التي أسسها المسلمون مسمى «المدينة الإسلامية».

لكن الحقيقة الساطعة أن المدن الإسلامية قد أسست وفق مبادئ وأسس ومعايير معينة، وقد تعرضت مصادر التراث العمراني الإسلامي لكل ما يتعلق بتخطيط وعمران المدن الإسلامية؛ فتناولت الشروط التي يجب توافرها في المواضع التي ستبنى فيها المدن، وكذلك الشروط التي يجب مراعاتها عند إنشاء المدينة، وتخطيطها عمرانيًا من شوارع ومنازل وقصور ومساجد، واقتصاديًا من

(١) فريد شافعي، دراسات اسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، ص ٣٢.

أسواق تجارية وأماكن للصناعة، وانتهاءً بعمران المجتمع من قوانين وآداب تنظم حياة الفرد داخل المجتمع وما يجب أن يكون عليه المجتمع من المثل والقيم العليا.

وتناولت هذه المصادر - أيضًا - شبكة الطرق بالمدينة الإسلامية، وأحكام الشوارع النافذة والطرق غير النافذة، ومقاييس الشوارع العامة والخاصة، وتحدثت عن حفظ حق الطريق وعدم الاعتداء عليه بالبنيان، أو بأي صورة من الصور، وتناولت - أيضًا - حكم إشراع الخرجات والأجنحة[1] والميازيب في هذه الطرق، ومقدار بروزها وارتفاعها في الطريق، وشروط بناء الساباطات[2] والمعابر والسقائف أعلى الطريق، وتحدثت كذلك عن أنواع «الضرر» التي تنجم من جراء بعض أنواع المباني؛ كالأفران والمصانع والمدابغ والجيارات وقمائن الطوب والفواخير ومسابك المعادن، ومن ثم كان يتم إبعاد هذه الأنواع من المباني في أطراف المدينة، بعيدًا عن الأماكن الآهلة بالسكان.

منهجية الفكر الإسلامي في اختيار مواقع المدن وتخطيطها:

عند بناء المدن كان المسلمون يأخذون في الاعتبار مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوفر في المكان الذي ستبنى فيه أي مدينة جديدة، وقد حدد علماء السياسة الشرعية الشروط الواجب مراعاتها عند اختيار مواضع المدن، وتقوم هذه الشروط على ما فعله النبي ﷺ عند إعادة تخطيط المدينة المنورة، وعلى ما فعله

(١) الأجنحة أو الخرجات هي الأجزاء البارزة من المبنى مثل المشربيات والشرفات؛ محمد علي عبد الحفيظ، دراسات في تاريخ العمارة الإسلامية، الطيب للطباعة القاهرة، ط/ ٣، ٢٠٠٤م. ص١٠.

(٢) الساباط، والجمع: سوابيط، وساباطات: سقيفة بين دارين تحتها طريق، انظر: محمد عبد الحفيظ، المصطلحات المعمارية في وثائق عصر محمد على وخلفائه، القاهرة، ص ١٠٦.

الخلفاء الراشدون عند تأسيسهم للمدن الجديدة، كما تقوم على الاستجابة لمقاصد الشريعة التي حددها الفقهاء والأصوليون، والتي تتمثل في: حفظ النفس والدين والمال والنسل والعقل.

ومن أوائل مفكري العرب والمسلمين الذين كتبوا في أسس وشروط اختيار مواقع المدن الإسلامية ابن أبي الربيع المتوفى سنة ٢٧٢هـ / ٥٨٥م، في كتابه: «سلوك المالك في تدبير الممالك على التمام والكمال» الذي كتبه للخليفة العباسي المعتصم بالله (٢١٨-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م)، ومنهم كذلك الماوردي صاحب كتاب: «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك»، و من المفكرين المغاربة الذين تأثروا بآراء ابن أبي الربيع والماوردي المؤرخ الشهير ابن خلدون في مقدمته الشهيرة «مقدمة ابن خلدون»، وابن الأزرق (المتوفى سنة ٨٩٦هـ / ١٤٩٠م) في كتابه: «بدائع السلك في طبائع الملك»؛ حيث ذكر هؤلاء المفكرون شروطا يجب توفرها في الموقع الذي تبنى فيه أي مدينة جديدة، كما وضعوا شروطا أخرى تمثل المبادئ التخطيطية لإنشاء أي مدينة جديدة.

الشروط التي يجب توفرها في موقع المدينة:

وضع المفكرون المسلمون وعلماء السياسة الشرعية شروطا يجب توفرها في موقع المدينة، تتلخص فيما يأتي:

- **سعة المياه المستعذبة:** ويقصد به توفر مصادر المياه في الموقع المختار لإنشاء المدينة أو بالقرب منها، ويُفضل الموقع الذي يتوفر فيه نهر أو بالقرب منه.
- **حصانة الموقع،** فيفضل الموقع المحصن تحصينا طبيعيًّا، ويفسر ابن خلدون ذلك بأن «تبنى في مكان ممتنع على هضبة متوعرة من الجبل، أو باستدارة

بحر أو نهر بها؛ حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منالها على العدو، ويتضاعف امتناعها وحصنها»[1].

- **إمكان الميرة المستمدة**، أي: توفر التموين والسلع الواردة، وإمكان وصولها للسكان، ويتضمن هذا الشرط - أيضًا - سهولة المواصلات، سواء من طريق البر أو عن طريق البحر.

- **اعتدال المكان وجودة الهواء**، ويقصد به: السلامة البيئية للمكان، بأن تكون تربته جيدة، وهواؤها معتدل غير مضر بالسكان، ويذكر ابن خلدون أن «المدن الّتي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب؛ لأن ما خبث منه بركود أو تعفن لمجاورته لمياه فاسدة أو منافع متعفنة أو مروج خبيثة يسرع المرض فيه للحيوان الكائن فيه لا محالة»[2].

- **القرب من المرعى والاحتطاب**، أي: يتوفر بالقرب منه المراعي اللازمة لرعي الحيوانات، وتتوفر به كذلك مصادر الوقود اللازم للتدفئة ولطهي الطعام، والأخشاب اللازمة للبناء.

الشروط التي يجب مراعاتها عند تخطيط المدينة:

وجه العلماء والمفكرون المسلمون الحكام لاتخاذ عدد من الإجراءات بعد اختيار موقع المدينة، يتم مراعاتها عند الشروع في تخطيط المدينة الجديدة، وينصحون الحكام أن يراعوا عند تخطيط المدينة الأسس الآتية:

الأول: أن يسوق إليها الماء العذب؛ حتى يسهل تناوله من غير عسف:

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج١، ص٤٣٣ .
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٤٣٤ .

ويقصد بها أن يعمل الحاكم على إمداد المدينة بمصادر المياه العذبة، وسهولة توصيلها للمدينة عن طريق تخطيط شبكات لقنوات المياه، أو حفر الخلجان والآبار والصهاريج.

الثاني: أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق، أي: أن يقوم بتحديد مقاييس الشوارع الرئيسة والفرعية، فتقدير سعة الشوارع مطلوب حتى تتناسب مع حركة المرور وكثافتها، وحتى لا تضيق بهذه الحركة أو تلك الكثافة.

الثالث: أن يبني فيها جامعًا للصلاة في وسطها حتى يقرب من جميع أهلها، وقد استلهم الفقهاء هذا الشرط - أيضًا - مما فعله النبي ﷺ عند قدومه المدينة، حيث كان أول عمل قام به بناء المسجد في وسط المدينة، فكانت تقام فيه الصلوات الجامعة، فضلًا عن كونه مركزًا سياسيًّا، وقد سار المسلمون على هذه السنة النبوية، فكانوا يبنون المسجد الجامع في مركز المدينة.

الرابع: أن يُقَدِّر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم عن قرب، فالسوق من المرافق الأساسية العامة في المدينة، وتقدير الأسواق بكفايتها يعني ألا تزيد البضائع والسلع عن الحاجة، فتنخفض الأسعار وتبور السلع، وألا تقل عن الحاجة فيصير وجودها نادرًا، فيرتفع سعرها، فيعجز الناس عن الحصول عليها.

الخامس: أن يميز قبائل ساكنيها؛ بأن لا يجمع أضداد مختلفة متباينة، ويُقصد به الانسجام العرقي بين السكان، بعدم جمع أضداد مختلفة اجتماعيًّا في موضع واحد؛ لأن هذا ربما يتسبب في خلافات اجتماعية، تنعكس على حياة المدينة بأسرها، كما يعمل على تسهيل إدارة المدينة، واستنفار الجيوش وقت الحاجة.

السادس: إن أراد سكناها أن يسكن أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كفاله من سائر جهاته[1].

السابع: أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء؛ لأنها بجملتها دار واحدة، ولقد كان السور من أبرز سمات تخطيط المدن الإسلامية في العصور الوسطى، ويتفق علماء السياسة الشرعية كابن أبي الربيع والماوردي وابن خلدون وابن الأزرق على أهمية السور بالنسبة للمدينة، وتتماشى هذه الآراء مع آراء الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن اتخاذ الحصون والأسوار واجب؛ لصيانة دماء المسلمين وأعراضهم، والتترس بها ضد أعداء الإسلام، ولذا تميزت المدن الإسلامية كبغداد والقاهرة والقيروان وفاس بأسوارها.

الثامن: أن ينقل إليها من أهل العلم والصنائع بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا بهم، ويستغنوا عن الخروج إلى غيرهم[2]؛ فإنشاء أي مدينة جديدة يستدعي توفير هذه الخدمات المتمثلة في أهل العلم والصنائع الذين يكفون المدينة حاجتها[3]، ونلمح عبقرية الفكر العمراني عند ابن أبي الربيع في استعماله كلمتي «يُقَدِّر» و«بِقَدْرِ»، فيجب أن يتناسب عدد الأيدي العاملة مع حاجة السكان والصناعة؛ لأن نقص العمالة يقلل من الصناعة، ويرفع من سعر تكلفتها، كما أن زيادتها على الحاجة تؤدي إلى البطالة وشيوع الجريمة، وقلة الإتقان في الصناعة؛ طلبًا للمعاش لا للجودة.

---

(١) في بعض النسخ: «كنفًا له»، والمعنى: أن يحيط به خواصه من كل الجهات.

(٢) ابن أبي الربيع (شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع ت ٢٧٢هـ)، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق الأمير عبد العزيز بن فهد بن عبد العزيز، دار العاذرية، الرياض، ١٤١٦هـ ص١٥٤.

(٣) محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، ص١٢٣.

أثر القيم الإسلامية في تخطيط المدينة الإسلامية:

وفيما يتعلق باتهام الإسلام بأنه لم يكن له أي أثر في تخطيط المدينة الإسلامية، نقول: لقد وضعت الشريعة الإسلامية قيما اجتماعية وسلوكية، وأوجبت على الفرد المسلم أن يلتزم بها، وكان لهذه القواعد أثر كبير في تخطيط المدن الإسلامية، ومن أهمها:

١- **مراعاة حق الطريق**: تناولت القيم الإسلامية التي أقرها الإسلام حفظ حق الطريق، وأن للطريق حرمة يجب مراعاتها، بعدم جواز الاستيلاء على جزء منه ولو كان الطريق واسعًا، والحرص على سهولة الاتصال بين شوارع المدن، بأن لا يكون المبني عائقًا لها، سواء بالبروز بالسلالم الخارجية أو بالمطلات والخرجات البارزة عن سمت واجهتها، أو بالبروز بالمصاطب والدكك... ونحوها، ونظمت الأحكام الفقهية طريقة إشراع الخرجات والأجنحة والميازيب في هذه الطرق، ومقدار بروزها وارتفاعها في الطريق، وشروط بناء الساباطات والمعابر والسقائف أعلى الطريق.

وقد قسم الفقهاء طرق المدينة الإسلامية إلى نوعين: النوع الأول هو الطريق العام أو السابلة أو النافذ، والنوع الثاني الطريق غير النافذ، والطرق النافذة أو السابلة لها عدة مستويات أو درجات من حيث اتساعها، فمنها المتسع، ومن أمثلتها في القاهرة الشارع الأعظم، أو شارع القصبة العظمى، وشارع التبانة، وشارع الصليبية، ومنها غير المتسع ومن أمثلتها شارع التمبكشية بالجمالية، وشارع الكحكيين بالغورية.

وقد أجاز الفقهاء لكل من يمتلك بيتًا بهذا الطريق فتح باب من ملكه إليه كيف

شاء، والتصرف فيه بما لا يضر المارة، فله فتح الحوانيت، وإشراع - أي: إخراج - الأجنحة والشرفات، وبناء ساباط أو سقيفة بين حائطيه، بشرط ألا يؤدي إلى إظلام الطريق، وألا يضر المار الماشي تحته، وذلك كله دون الحاجة إلى موافقة سكان هذا الشارع، طالما أنه لا يضر بالطريق وسالكيه.

وعَدَّ الفقهاء الطرق الفرعية غير النافذة ملكا خاصا لسكانها، فلا يجوز لغير أهلها - وهم من نفذ باب داره إليه - أن يحدث فيها شيئا بغير إذنهم؛ كحفر بئر أو صهريج، أو بناء ساباط أو قنطرة، أو إشراع أجنحة أو خرجات[1] أو ميازيب [2]، كما لا يجوز لأحد من سكان هذا الطريق إقامة أي نوع من المباني العامة داخله، مثل: الحوانيت والقياسر والخانات والحمامات والأسبلة؛ لأنها تؤثر على خصوصيات سكان هذا الطريق.

٢- قاعدة «حق الجوار» ومبدأ «لا ضرر ولا ضرار»: وكان من متطلبات هذا الحق في مجال العمارة ألا يسبب صاحب البناء أي نوع من الضرر لجاره، عملًا بحديث النبي ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»[3]، وكان هذا الحديث هو الأصل الذي قام عليه التخطيط المادي للمدن الإسلامية، وعلاقة التكوينات المعمارية للمدينة

(١) الخرجة، وجمعها خرجات، يقصد بها الأجزاء البارزة من المبني عموما، وتمتد في عرض الشارع لزيادة مساحة الطوابق العلوية، راجع: محمد عبد الحفيظ، المصطلحات المعمارية في وثائق عصر محمد علي وخلفائه، ص٧٦ .

(٢) علي حيدر خواجه أمين أفندي (المتوفى، ١٣٥٣هـ)، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م، ٣/ ٢٣٧.

(٣) أخرجه الدارقطني – وغيره – في سننه، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، كتاب: البيوع، ٤/ ٥١، (٣٠٧٩) وحسنه النووي في الأربعين، الحديث الثاني والثلاثون، وأخرجه الحاكم، وصححه، ووافقه الذهبي، كتاب: البيوع، ٢/ ٦٦، (٢٣٤٥).

بعضها ببعض، والمتغيرات التي تطرأ عليها، وكان الفقهاء يرجعون إلى هذا الحديث في فتاويهم المتعلقة بأحكام البناء، فأفتوا بوجوب إزالة الضرر أيًّا كان نوعه ومصدره، كما رجع إليه القضاة عند إصدار أحكامهم للفصل في قضايا العمران[1].

ووضع الفقهاء في كتبهم أحكاما فقهية توضح الأسس والقواعد التي حكمت حركة الإنشاء بالمدينة الإسلامية، ومن هذه الأحكام ما يعرف بأحكام الضرر، وقسم الفقهاء الضرر الحادث داخل البيئة العمرانية إلى أقسام مختلفة، انطلاقًا من مصدره، أو من الفئات المتضررة، أو من خلال قصد ونية الجهة التي صدر عنها هذا الضرر؛ هل قصدت الضرر أم لم تقصده؟ ويمكن حصر أنواع الضرر فيما يأتي:

ضرر الصوت والاهتزاز: ومن أنواع المنشآت التي تسبب هذا النوع من الضرر الطواحين، فقد كان موضع بناء الطواحين أحيانًا وطريقة بنائها يسبب ضررًا للجار بما تحدثه من صخب ومن خلخلة وإضعاف لجدار الجار، ومن ثم كان يُراعى عند بنائها أن يقيم صاحبها حائطًا خاصًا به بينه وبين حائط جاره، حتى لا يوهن جداره.

وتُعدُّ حوانيت الحدادين من المباني التي تتسبب في ضرر الصوت الناجم عن طرقات الحدادين، الأمر الذي يقلق راحة الساكنين بالقرب منها، ولتفادي هذا الضرر كان يتم تجميع الحوانيت الخاصة بالحدادة في مكان متقارب؛ بحيث يخفف من حدة ضرر الصوت.

وتأتي «الإسطبلات» ضمن المباني التي تؤثر سلبيًا على راحة الجار، وتسلبه

(١) بلحاج طرشاوي، العمارة الإسلامية، ص١٦٢.

السكينة، نتيجة ما تحدثه الخيل وغيرها من الدواب من أصوات طوال الليل، كما أن لهذه الاسطبلات ضررًا آخر، من الممكن أن نسميه: «ضرر الرطوبة».

ضرر الدخان: وفقًا للقيم الإسلامية فإنه يمنع استحداث المباني التي ينجم عنها ضرر الدخان في الأحياء السكنية، كدخان الحمامات والأفران والحدادين والفخارين، ويندرج ضمن المباني التي تسبب هذا النوع من الضرر، قمائن الجير، المعروفة باسم: «الجيارات» أو «المجاير»؛ لما تسببه من ضرر الدخان المنبعث منها.

ونظرًا للضرر الذي تسببه الجيارات، فقد كانت السلطات تمنع استحداثها داخل المدينة، ويفضل أن تكون خارج المناطق الآهلة بالسكان.

ضرر الروائح الكريهة: أجمع الفقهاء على عدم جواز نشر الروائح الكريهة، وما تعافه النفوس في شوارع المدن الإسلامية، وقضوا بوجوب إيقاف مسببات هذا النوع من الضرر[1]، سواء كان مرحاضًا أو قناة مكشوفة أو مدبغة للجلود أو اصطبلًا للخيول... وغيرها.

ومن أهم المنشآت التي كانت تسبب هذا النوع من الضرر «المدابغ»، ومن ثم كان يتم وضعها خارج المدينة أو في المناطق غير الآهلة بالسكان.

ضرر المسيل (ضرر الميازيب): منع الفقهاء إنشاء الميازيب في الطرقات الضيقة؛ لأن ذلك ينجس الثياب؛ لضيق الطريق.

٣- **مبدأ الخصوصية (منع ضرر الكشف):** ويُعدُّ منع ضرر الكشف من أقوى

(١) خالد عزب، فقه العمران، ص١٠٠.

ضوابط العمارة الإسلامية، وهو ينبع من حرص الإسلام على مراعاة الخصوصية، وحفظ عرض المسلم، وحرمته مقصد من مقاصد الإسلام، ولذا قرر الفقهاء منع فتح النوافذ على الجيران، وضرورة رفع ستائر الأسطح قدر قامة الإنسان، كما أفتى بعضهم بمنع استعمال مئذنة المسجد إذا كانت تطل على ما بداخل البيوت المجاورة، وقالوا: إنه يجب على الذي يمتلك أرضًا مشرفة على المدينة أو الموردة (التي يرتادها النساء لسقي الماء) ألا يفتح نوافذ بنائه نحو تلك الأماكن إلا بمسافة الغلوة (قدرت بنحو ١٨٥م)؛ التي يصعب معها تبين ملامح المرأة من الرجل[١].

وقد كان لأحكام ضرر الكشف تأثير كبير على العمارة الإسلامية، تمثل في تفضيل التخطيط المفتوح على فناء داخلي في البيوت الاسلامية، بحيث تفتح أغلب وحدات المنزل على الفناء الداخلي، بدلًا من الانفتاح على الخارج، وتنكيب الأبواب بحيث لا تتواجه فتحات أبواب الدور المتقابلة، واستخدام المدخل المنكسر وهو المدخل الذي لا يؤدي مباشرة لداخل المنزل، بل يوصل إلى دهاليز طويلة ملتوية توصل لداخل المنزل، وذلك حتى لا يرى المار في الشارع أهل المنزل، وبناء السواتر على السطح حتى لا يكشف من بالسطح سطوح الجيران، وأن تكون مرتفعة ارتفاعًا لا يقل عن قدر قامة الإنسان.

وتأسيسًا على ما سبق، يظهر للقارئ مدى التحيز والهوى لدى المستشرقين الذي قالوا بأن المدينة الإسلامية لم تكن تبنى على أسس تخطيطية ثابتة، وأنها كانت بطريقة فوضوية عشوائية !!.

(١) مصطفى بن حموش، المعايير التخطيطية والهندسية للمدن الإسلامية، ص١٥٢ .

الشبهة الثانية: اتهام الإسلام بأنه لم يكن له أي تأثير على أشكال العمارة، ومن ثم فمن الخطأ أن نسميها: «عمارة إسلامية»:

اتهم بعض المستشرقين - يتقدمهم الكابتن (كريسويل) - العمارة الإسلامية بأنها قامت على أسس العمارة البيزنطية والساسانية والقبطية، ولم يكن للإسلام أي تأثير في أشكالها، ولا حتى في تطوير عناصرها.

والحقيقة أن هذه التهمة تنم عن عدم فهم لقيم الإسلام ومقاصد الشريعة، فقد كان للقيم الإسلامية وتوجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية أثر كبير على العمارة الإسلامية، فقد استمدت العمارة الإسلامية أسسها من تعاليم الإسلام، وكان للإسلام أثره في وجود أنواع من العمائر مرتبطة بالدين الإسلامي، ولا توجد في أي حضارة أخرى، مثل: المساجد والمدارس والخانقاوات والتكايا والزوايا والأسبلة.

فبالنسبة لعمارة المساجد حددت السنة النبوية الشروط التي يجب مراعاتها عند اختيار موقع المسجد، مثل: طهارة المكان الحسية والمعنوية، وألا تبنى على أرض مغتصبة، وألا تبنى على القبور، واستحب الفقهاء أن يكون شكل المسجد مستطيلًا أو مربعًا، حتى تكون صفوف المصلين مستقيمة، كما أن المسجد المستطيل يعطي الفرصة لصلاة أكبر عدد من المصلين في الصف الأول، وقد وردت الأحاديث باستحباب الصلاة في الصف الأول، وكره الفقهاء المسجد المنحرف الأضلاع؛ لأنه يؤدي إلى عدم استقامة صفوف المصلين .

ووجه القرآن الكريم بتوجيه القبلة في جميع المساجد شطر المسجد الحرام؛ لأن استقبال جهة مكة شرط لصحة الصلاة، فأصبح هذا التوجيه منهجا ومبدأ

معماريًا التزمت به جميع المساجد، ومن ثم صار جدار القبلة مفتاح تصميم المسجد، وكان على مصمم البناء أن يربط بين ذلك واتجاه الشارع، وبصفة خاصة مدخل المسجد، وهكذا وجد المدخل المنكسر في كثير من المساجد، التي لا يتناسب فيها اتجاه القبلة مع اتجاه الشارع.

وحبذ الفقهاء المنبر الصغير الحجم، وكرهوا المنبر الكبير الحجم، الذي يقطع الصف الأول أو يقتطع مساحة كبيرة من المسجد، واستجابة لهذا التوجيه لجأ المعمار المسلم إلى عدة حلول، منها: بناء حجرة خلف جدار القبلة يُدفع فيها المنبر على عجل بعد انتهاء الخطبة، ويحفظ فيها، وقد ظهرت هذه الفكرة في عدد من مساجد بلاد المغرب، مثل: مسجد القرويين في فاس، ومسجد الكتبية في مراكش، ومن الحلول ـ أيضًا: بناء المنبر من ثلاث درجات كما كان عليه الحال في زمن النبي ﷺ، وقد انتشر هذا الشكل في الجزيرة العربية، وفي مساجد شبه القارة الهندية، ومنها ـ أيضًا: تقليص عدد درجات المنبر، وتصغير حجمه كلما أمكن.

وارتبط بعمارة المسجد عدد من العناصر والوحدات المعمارية اللازمة لأداء الشعائر الدينية، والتي أجاز الفقهاء تضمينها في عمارة المسجد، منها: المئذنة لرفع الأذان؛ لإعلام الناس بوقت الصلاة، وأصبحت المئذنة شعارًا إسلاميًا يستدل منها على مكان المسجد، وحرص المعماري المسلم على مراعاة الأحكام الشرعية؛ بضرورة عدم كشف المنازل المحيطة بالمسجد من أعلى المآذن، وكان ارتفاع المئذنة من الحلول المعمارية، حتى لا يتمكن المؤذن من تبين ملامح الأشخاص بالدور المجاورة للمسجد، وأحيانًا كان المعماري يقوم بعمل فتحات في بدن المئذنة للإضاءة والتهوية، بحيث تكون في مستوى أعلى من الصاعد على

سلمها؛ كي لا يتمكن من كشف ما بأسفل هذه الفتحات، كما كان يفضل اختيار المؤذنين من فاقدي البصر؛ لذا بُنيت الشرافات في أعلى سطوح المساجد لحمايتهم من السقوط، كما خضع المؤذنون لإشراف المحتسب، فكان لا يسمح لهم بالصعود للمئذنة إلا في وقت الأذان، والتزم المعماريون بالأحكام الفقهية التي وجهت إلى بناء المئذنة بعيدًا عن المساحات المخصصة للصلاة، فكانت المآذن تبنى بجوار المدخل، أو في ركن من أركانه، أو مع جدار الواجهة.

وراعى المعماريون الآراء الدينية التي أفتت بكراهة تعليم الصبيان في المساجد؛ حفاظًا على طهارة المسجد، وتجنبًا للضوضاء والتشويش على المصلين، فعالج المعماري المسلم هذا الأمر بأن جعل الكتَّاب وحدة معمارية منفصلة عن المسجد، تعلو السبيل الملحق بالمسجد، وجعل الدخول لهذه الكتاتيب من باب منفصل مستقل؛ بحيث لا يمر الأطفال إلى داخل المسجد.

وتضمنت عمارة المسجد - أيضًا - دكة المبلغ؛ لتبليغ التكبيرات خلف الإمام للمصلين، والميضأة لوضوء المصلين، حيث إن الوضوء شرط من شروط صحة الصلاة، كما ألحق ببعض المساجد حجرة لاستراحة الخطيب، عرفت باسم: «قاعة الخطابة» أو «خلوة الخطيب»، وكلها عناصر معمارية مرتبطة بالإسلام وشعائره.

وكما سبق القول، فقد كان للإسلام أثر في ظهور أنواع من المنشآت ارتبطت بالدين الإسلامي، وكان للإسلام أثر في نشأتها وتطورها، ويعود ازدهار عمارة المدارس في الحضارة الإسلامية إلى اعتناء الإسلام بالتعليم، وحثه على طلب التعليم، وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة.

أما الخانقاوات والتكايا فتستند عمارتها على حث المسلمين على الاعتكاف للعبادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ [الحج: ٢٥]، كما انطلقت فكرة عمارة الأربطة إلى حث الإسلام على الجهاد والرباط في سبيل الله، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٢٠٠﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، ومن ثم نشأت الأربطة على طول سواحل البلاد الإسلامية، ومن أشهرها: رباط المنستير ورباط سوسة بتونس.

واهتم المسلمون بإنشاء البيمارستانات؛ استجابة لتعاليم الإسلام التي تحث على وجوب التداوي والعلاج: «تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ»[1].

ولأن البيمارستانات وسيلة لحفظ النفس، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ونظرًا لأن هذا النوع من المنشآت كان مكلفا فقد كانت الدولة تتكفل بإقامتها، وقام بعض السلاطين بإنشائها تقربا إلى الله تعالى، مثل: بيمارستان السلطان المنصور قلاوون بالقاهرة، الذي وقفه على الغني والفقير، وعلى الناس كافة بجميع طبقاتهم.

ومن العمائر التي تميزت بها العمارة الإسلامية: المنشآت المرتبطة بتوفير مياه الشرب لعامة الناس، ومن أهمها: الأسبلة والصهاريج والآبار والعيون، وذلك

(١) أخرجه الترمذي - وغيره - من حديث أسامة بن شريك رضي الله عنه، مرفوعًا، وحسنه، كتاب: الطب عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الدواء والحث عليه، ٣/ ٤٥١، (٢٠٣٨).

استجابة لحض السنة النبوية على إقامة مثل هذه المنشآت، وأنها من أعظم الصدقات عند الله، كما في الحديث الشريف: «لَيْسَ صَدَقَةٌ أَعْظَمَ أَجْرًا مِنْ مَاءٍ»[1]، وقوله ﷺ: «فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ»[2].

وفيما يتعلق بالعمارة السكنية كان لتعاليم الإسلام أثر واضح في عمارة البيوت الإسلامية، ويظهر أثر ذلك في تصميم مداخل البيوت الإسلامية فيما عرف بظاهرة: «تنكيب الأبواب»، خاصة في البيوت المطلة على الأزقة والحارات الضيقة، ويقصد بالتنكيب: عدم مواجهة أبواب المنازل بعضها بعضًا؛ حتى لا يكشف الخارج والداخل إليها، وإنما ينحرف كل باب عن الباب المقابل له.

واشتملت البيوت الإسلامية على ما يعرف بـ: المدخل المنكسر، وهو نوع من المداخل لا يؤدي مباشرة إلى داخل المنزل، بل يضطر الداخل إلى الانكسار يمينًا أو شمالًا، بعد أن يمر بدركاة المدخل، حتى يصل إلى داخل المنزل، وفي الوقت نفسه لا يستطيع المار أمام المنزل أن يكشف من هو بداخل المنزل؛ حفاظًا على حرمة البيوت.

ويظهر أثر القيم الإسلامية في عمارة البيوت السكنية - أيضًا - في تخصيص قاعات للرجال عرفت باسم: «السلاملك» وأخرى للنساء عرفت بـ«الحرملك»، وكان لتطبيق مبدأ توفير الخصوصية لأهل المنزل، وعدم كشفهم من قبل الجيران

---

(١) أخرجه البيهقي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، شعب الإيمان، وله شاهد من حديث سعد رضي الله عنه أنه أتى النبي ﷺ، فقال: أي الصدقة أعجب إليك؟ فقال: «الماء» أخرجه الحاكم - وغيره - وصححه على شرط الشيخين، المستدرك، كتاب: الزكاة، ١/ ٥٧٤، (١٥١٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المظالم والغصب، باب: الآبار على الطرق إذا لم يتأذ، ٣/ ١٣٢، (٢٤٦٦).

أثر كبير على التصميم الداخلي للمنزل، فقد دفع هذا المبدأ المعمار الإسلامي إلى اختيار المسقط المنفتح على الداخل؛ بحيث تتوزع عناصر البيت ووحداته حول الفناء الداخلي، واشتملت البيوت الإسلامية من الداخل - أيضًا - على باب مخصص لدخول الحريم إلى أجزاء المنزل العلوية دون المرور بأماكن استقبال الضيوف، عرف باسم «باب حريم»، ومكانه غالبًا في حوش المنزل، ويؤدي إلى سلم موصل لمساكن الحريم.

وتميزت البيوت الإسلامية بوجود نوع من الأحجبة الخشبية المفرغة، تعرف باسم: «المشربيات»، حتى يتمكنَّ من رؤية ما يدور في خارج المنزل دون أن ينكشفن على الأغراب، وتجلى تأثير القيم الإسلامية في عمارة البيوت - أيضًا - في وجود عنصر معماري يعرف باسم: «الأغاني» أو «المغاني»، وهي عبارة عن ممرات أو قاعات علوية تشرف على القاعات الداخلية، على واجهتها أحجبة من خشب الخرط، خصصت لجلوس النساء؛ لمشاهدة ما يدور داخل قاعات الاستقبال دون أن يختلطن بالرجال.

ويتضح مما سبق كيف ترك الإسلام أثرًا عظيمًا على العمارة الإسلامية، سواء في أنواع المنشآت التي عرفتها العمارة الإسلامية وتميزت بها، أو في عناصر العمارة الإسلامية، أو في الحلول المعمارية التي كان يلجأ إليها المعماريون احترامًا لآراء الفقهاء، ومراعاة للقيم الإسلامية.

الشبهة الثالثة: اتهام الفنون الإسلامية بأنها بعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه، وأن الإسلام لم يكن له أي أثر في تكوين الفنون:

وكما اتهم المستشرقون الإسلام بأنه لم يكن له أي تأثير على العمارة

الإسلامية، اتهموه - أيضًا - أنه لم يكن له أي أثر في تكوين الفنون الإسلامية، وأن هذه الفنون بعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه، والحقيقة أنه هذه المقولة بعيدة تماما عن الصحة، فإن الفنون الإسلامية قد استوحت في نشأتها وخصائصها مبادئ الفن الإسلامي.

ومن المبادئ التي نشأ عليها الفن الإسلامي مبدأ «الإجادة والإتقان»، وهو مبدأ مستمد من الحديث الشريف: وقال ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ»[1].

ومن المعروف أن المبالغة في الإتقان والإجادة تؤدي بطبيعتها إلى التنميق والتزويق، وهو ما نلحظه في منتجات الفن الإسلامي.

لعل من أهم ما يميز الفنون الإسلامية طابع الوحدة، ونقصد بالوحدة هنا: «وحدة الروح»، حيث تتميز منتجات الفنون الإسلامية على اختلاف أماكن صناعتها بروح واحدة، تربط بين هذه المنتجات، وقد كان للعقيدة الإسلامية أثر واضح في هذه الوحدة.

ومن آثار عقيدة الإسلام على الفنون الإسلامية - أيضًا - ميل هذه الفنون إلى الطابع الزخرفي، والبعد عن محاكاة الطبيعة، فالفنان المسلم كان يميل دائما إلى رسم الأشياء بطريقة تجريدية؛ حتى يتحاشى الوقوع في الشبهات ومضاهاة خلق

(١) أخرجه أبو يعلى من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعًا، المسند، ٧/ ٣٤٩، (٤٣٨٦)، قال الهيثمي: «فيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان، وضعفه جماعة»، مجمع الزوائد، ٤/ ٩٤. ولكن للحديث شواهد منها: قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ...» أخرجه مسلم، من حديث شداد ابن أوس رضي الله عنه، مرفوعًا، كتاب: الصيد والذبائح، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل... ٣/ ١٥٤٨، (١٩٥٥)، وتشهد له أيضًا آيات قرآنية عديدة.

الله، ومن ثم أقبل على رسم الزخارف النباتية والهندسية والكتابات، وأخذ يطور ويبتكر فيها أشكالًا لا حصر لها، حتى أصبح لهذه الأنواع الثلاثة من الزخارف شأن كبير في الفن الإسلامي لم نجده في أي فن آخر.

وبالإضافة إلى ذلك، كان لتعاليم الإسلام أثر مهم في فن التصوير، إذ كان من نتيجة تحريم الإسلام تجسيم المعتقدات الدينية أن بعد التصوير في المجتمع الإسلامي عن الدين، فلم يدخل في زخرفة المساجد، واستبدل به الكتابة العربية، التي لعبت الدور الأكبر في زخفة المساجد، بالإضافة إلى الزخارف الهندسية والنباتية.

وكان للدين الإسلامي أثره في رواج طريقة في زخرفة التحف المعدنية، عرفت باسم: «طريقة التكفيت»، وهي تعني زخرفة المعدن الأقل قيمة بمعدن آخر أثمن منه في القيمة، كزخرفة التحف المصنوعة من النحاس بأسلاك أو رقائق من الذهب والفضة، وكان الدافع إلى ظهور هذه الطريقة وجود بعض الأحاديث النبوية التي تحرم اتخاذ الأواني المصنوعة من الذهب الخالص أو الفضة الخالصة، منها: ما أثر عن النبي ﷺ: «لاَ تَلْبَسُوا الحَرِيرَ وَلاَ الدِّيبَاجَ، وَلاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ، وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَنَا فِي الآخِرَةِ»[1]، وقوله - أيضًا - ﷺ: «الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءِ الفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»[2]، وقد كان لهذه الأحاديث أثر واضح في انصراف صناع المعادن عن

(١) متفق عليه، من حديث حذيفة رضي الله عنه، مرفوعًا، صحيح البخاري، كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض، ٧/ ٧٧، (٥٤٢٦)، صحيح مسلم، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، ٣/ ١٦٣٧، (٢٠٦٧).

(٢) متفق عليه، من حديث أم سلمة رضي الله عنها، صحيح البخاري، كتاب: الأشربة، باب: آنية الفضة، =

إنتاج أواني الذهب والفضة، وأقبلوا على زخرفة الأواني المعدنية بطريقة التكفيت.

وكان لتحريم الإسلام الأكل أو الشرب في الأواني المصنوعة من الذهب والفضة أثر - أيضًا - في ابتكار الفنان المسلم لنوع جديد من الخزف عرف باسم: «الخزف ذو البريق المعدني»، استخدم فيه أنواعًا مختلفة من الأكاسيد المعدنية، التي تعطي لون ومظهر المعادن، وبذلك حقق الفنان هدفه المتمثل في إشباع روح الترف عند المسلم، دون أن يخالف تعاليم العقيدة الإسلامية.

كان للإسلام - أيضًا - أثر كبير في تقدم صناعة الزجاج، فنظرًا لما ورد في السنة النبوية من الحث على التطيب، وأن الله جميل يحب الجمال، وكان النبي ﷺ تشم رائحته العطرة من على مسافة بعيدة، ومن ثم أقبل المسلمون على التطيب واقتناء قنينات العطور؛ اقتداء بالنبي ﷺ، وانعكس هذا الأمر في اهتمام صناع الزجاج بصناعة الأواني والقنينات التي تحفظ فيها العطور، كما وجهت السنة النبوية الشريفة إلى استحباب إنارة المساجد بالمصابيح والقناديل الزجاجية، ومن ذلك ما ورد أن عليًّا رضي الله عنه مر بالمساجد في شهر رمضان، فوجدها مضاءة تزهر فيها القناديل فقال: «نَوَّرَ اللهُ عَلَى عُمَرَ قَبْرَهُ كَمَا نَوَّرَ عَلَيْنَا مَسَاجِدَنَا»[1]، وكان لهذا أثره في اهتمام المسلمين بصناعة المشكاوات أو القناديل الزجاجية التي ميزت الفنون الإسلامية عن غيرها من الفنون الأخرى، وتطور الأمر إلى أن أصبح لهذه المشكاوات حجرة خاصة بها في المنشآت الدينية الكبرى، تعرف باسم «حجرة

=٧/ ١١٣، (٥٦٣٤)، صحيح مسلم، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضة ... ٣/ ١٦٣٤، (٢٠٦٥).

(١) أخرجه ابن عبد البر، التمهيد ٨/ ١١٩، وابن عساكر، تاريخ دمشق، ٤٤/ ٢٨٠، (٩٨٠٨).

القناديل»، وكان يعين لها موظف مخصوص يسمى: «الوقاد» يتولى حفظها وتنظيفها وتزويدها بالزيت.

وارتقت فنون السجاد بفضل الاهتمام بفرش المساجد؛ استجابة لتعاليم الإسلام، التي حثت على فرش المساجد، بل إن هذا الفن الذي نبغ فيه المسلمون وكاد أن يختص بهم استمد اسمه من لفظة «المسجد» نفسها.

مما سبق يتضح لنا جليا الدور الذي أداه الإسلام في تكوين الفنون، وكيف أن الفنون الإسلامية لم تكن بعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه كما يزعم المستشرقون.

الشبهة الرابعة: اتهام الحضارة الإسلامية بهدم المعابد والكنائس القديمة وإعادة استخدام أعمدتها وأحجارها في بناء المساجد الإسلامية:

ويرتبط بشبهة اتهام الحضارة الإسلامية بعدم احترامها للحضارات السابقة فرية أخرى دأب على ترديدها بعض المستشرقين، متهمين المسلمين بهدم الكنائس والمعابد؛ لإعادة استخدام أحجارها وأعمدتها وأخشابها في بناء المساجد والمدارس الإسلامية، ويستدلون على ذلك بوجود عشرات الأمثلة من الأعمدة والأحجار والأعتاب الجرانيتية المستجلبة من الكنائس ومن المعابد الفرعونية في مصر، ما تزال شاخصة في المنشآت الدينية الإسلامية في مصر، ومنها: الجامع الأزهر، وخانقاه بيبرس الجاشنكير بالجمالية، وخانقاه شيخو العمري بشارع الصليبة بالقاهرة، وجامع السلطان الناصر محمد بالقلعة، وجامع المارداني بالدرب الأحمر، وجامع السلطان برسباي بالخانكة[1]، ومدرسة الأمير مثقال

(١) محمد عبد الستار عثمان، نظرية الوظيفية، ص ٤٤٦.

بدرب قرمز بالجمالية، ومسجد آل ملك الجوكاندار بشارع أم الغلام خلف المشهد الحسيني، ومسجد آق سنقر الناصري بباب الوزير، وخانقاه السلطان فرج ابن برقوق بقرافة المماليك، ومسجد ومدرسة خاير بك بباب الوزير، ومن أمثلتها في العصر العثماني: عتب جامع عثمان كتخدا بميدان الأوبرا، وبالمسجد نفسه ستة أعمدة من الرخام مأخوذة من أحد المباني الفرعونية، كما يوجد بدكة المبلغ بالمسجد نفسه عمود رخامي عليه كتابة يونانية وقبطية[1]، ومن أمثلتها خارج القاهرة: أعمدة في مسجد اللمطي بالمنيا.

وحقيقة الأمر أنه لا توجد رواية صحيحة تؤكد قيام المسلمين بهدم كنيسة أو معبد قائم ومكتمل البناء، ونزع أعمدته وأحجاره غصبا بغرض الاستفادة منها في بناء مسجد أو خانقاه أو مدرسة، بل تشير الروايات إلى أن مثل هذه الأعمدة والأحجار كانت مخلفة عن مبانٍ قديمة مهدمة ومهملة وملقاة بجوار المعابد القديمة، فكان يتم نقلها وإعادة استخدامها في المباني الجديدة، وإلى هذا المعنى أشار المؤرخ ابن أيبك الدواداري في كتابه «كنز الدرر وجامع الغرر» في حوادث سنة (٧٣٥هـ)، عند حديثه عن بناء جامع السلطان الناصر محمد بالقلعة، فقال: «... وأحضر لهذا الجامع أعمدة عظيمة كانت منسية بمدينة الأشمونين بالوجه القبلي، وكانت هذه الأعمدة في البرابي التي بمدينة الأشمونين في عهد الكهنة»، ونلاحظ استخدامه لعبارة «كانت منسية»، أي: لا ينتبه إليها أحد ولا قيمة لها في مكانها، وأنها كانت ملقاة في «البرابي»، أي: في المعابد.

وقد فرق الفقهاء بين مواد البناء المأخوذة من أنقاض المعابد والكنائس

(١) حسن عبد الوهاب، الآثار المنقولة والمنتحلة، ص ٢٦٠.

المتخربة، وبين تلك المنزوعة غصبًا من معابد وكنائس قائمة، فلم يعترضوا على إعادة استخدام مواد البناء المأخوذة من أنقاض المعابد والكنائس المتهدمة؛ لأنها ليست ذات منفعة، أما تلك الأعمدة والأحجار التي نزعت من كنائس قائمة وأعيد استخدامها في بناء المساجد، فقد كان هذا الأمر مكروهًا من جانب كثير من الفقهاء، وعدُّوا هذه المواد في حكم المغصوبة، ومن ثم لا يجوز استخدامها، بل ذهب بعضهم إلى كراهة الصلاة في المسجد المبني بمواد بناء مغصوبة، فقد حمل العلامة أبو الحسن الطحاوي على أبي بكر الخازن، لما علم أنه أخذ عمدًا من إحدى كنائس بلدان الجيزة، وأدخلها في بناء مسجد الجيزة، وترك الصلاة فيه تورعًا[١].

ومن ناحية أخرى، فإننا يجب أن ننظر إلى هذا الموضوع في ضوء ثقافة العصر الذي حدثت فيه هذه الوقائع، لقد كانت الثقافة السائدة والعرف الجاري في تلك العصور، يحبذ الاستفادة من أنقاض المعابد والكنائس المتهدمة، بعدِّها مصدرًا سهلًا ورخيصًا للحصول على الأعمدة والأحجار، فإن نحت عمود واحد جديد يستغرق وقتًا طويلًا، ويكلف مبلغًا كبيرًا، على عكس الأعمدة القديمة الجاهزة التي يعاد استخدامها، وكانت هناك أسواق متخصصة في بيع مخلفات المباني القديمة، سواء كانت فرعونية أم قبطية أم إسلامية، وكانت إعادة استخدام مواد البناء القديمة عادة موجودة في كل الحضارات السابقة.

وعليه، فلا صحة لاتهام الحضارة الإسلامية بهدم المعابد والكنائس القديمة، وإعادة استخدام أعمدتها وأحجارها في بناء المنشآت الإسلامية.

---

(١) حسن عبد الوهاب، الآثار المنقولة والمنتحلة، ص ٢٥٣.

الشبهة الخامسة: نظرية الفراغ العربي، أي: إنكار أي فضل للعرب في إقامة مبانيهم وتشكيل فنونهم:

يقصد بنظرية «الفراغ العربي»: إنكار أي فضل للعرب في إقامة مبانيهم وتشكيل فنونهم[1]، وأن العرب كانوا في شبه جزيرتهم قبل الإسلام «بدوًا لا حضارة لهم»، وأن مدنيات فارس وبيزنطة وآشور وكلديا ومصر كانت هي أساس فن العرب والمسلمين، وأنه من الخطأ الكبير في رأي هؤلاء الباحثين أن يطلق على هذا الفن اسم: «الفن العربي»، في حين يؤكد بعض منهم أن الفنون والعمارة الإسلامية قامت على أسس ثلاثة، هي: الفنون المسيحية الشرقية، والفن الساساني في إيران والعراق، والفن القبطي في مصر، في حين ادعى أحدهم «أن نصيب العرب في قيام الفنون الإسلامية كان روحيًّا فقط، ومن الصعب تحديده، ولكنه يتلخص في أنهم «جمعوا» شتى الأساليب الفنية القديمة، وطبعوها بطابع دينهم الجديد، وأنشأوا فنًّا إسلاميًّا متميزًا عن غيره من الفنون»[2].

وقد روج المستشرق الإيطالي (كايتاني Ceatani) لمقولة ابتعاد العرب عن البناء نتيجة خوفهم من الإقامة بين الجدران، وتحت الأسقف، وزعم كايتاني أن تسعة أعشار سكان الحجاز هم من البدو الرحل الذين يسكنون بالكاد في الخيام، أما العشر فمن أهل الحضر، وزاد في الطنبور نغمة أنه قدر أن العرب لديهم عقدة الرعب المتأصل الموروث من الأماكن المقفلة منذ أيام الجاهلية الأولى وشايعه في ذلك من أتوا بعده من المستشرقين بدون أي سند علمي[3].

---

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٩.

(٢) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢٥.

(٣) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، الدارة، مجلة فصلية محكمة. س ٢، ع ٣ - ٤ (شوال ١٣٩٦هـ، أكتوبر ١٩٧٦م)، ص ٣٣ .

ولنا أن نتساءل عن الطريقة التي اتبعها كايتانى لعمل إحصاء لأولئك السكان في الفترة قبل الإسلام أو بعده، ثم كيف أمكنه معرفة أن تسعة أعشارهم من البدو، مع أن أول إحصاء للمملكة العربية السعودية لم يتم إلا في بداية السبعينيات من القرن العشرين[١].

ويكفي دليلًا على تحيز أصحاب هذه النظرية ما ذكره المستشرق كريسويل عن بناء قبة الصخرة وزخارفها؛ إذ إنه قسم عناصرها إلى نسب مئوية، وادعى أنه يدخلها ٢٢٪ من المصادر الرومانية، و ٢٢٪ من المصادر البيزنطية، و٥٥٪ من المصادر السورية المسيحية، ويتبقى ١٪ لم يحدده[٢]، ولم يكتف بذلك، بل يدلل على رأيه بمثال آخر، فيدعي أن الذي بنى الكعبة قبل الإسلام بناء حبشي اسمه: «باقوم»، وأن طريقة بنائها نقلت عن الحبشة، أما بعد الإسلام فقد بنى ابن الزبير الكعبة من جديد في سنة ٦٥هـ/ ٦٨٤م، ولكنه فضل في هذه المرة - كما يدعى كريسويل - أن يستخدم عمالا من الفرس في البناء، فبنوا الكعبة بالحجارة الضخمة[٣].

والذي شجع هؤلاء العلماء على تبني هذه النظرية مجموعة من الآراء، كان أهمها وأكثرها وضوحًا في الاستدلال[٤] من وجهة نظرهم هو ما ذكره ابن خلدون في مقدمته من أن العرب كانوا «أبعد الناس عن الصنائع» وأنهم كانوا لا يجيدون

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(2) K.A.C.Creswell : Early Muslim Architecture: Umyyads, early Abbasids and Tulunids, Oxford- 1932- 1940 .

(٣) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ١١.

(٤) ذكر الدكتور فريد شافعي طائفة من الاستدلالات الأخرى لعدد من المستشرقين وفندها في بحثه المحكم الماتع في مجلة الدارة، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، ص ٢٨-٤٩.

صناعة البناء، وأن دولتهم كانت «بدوية في أول أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها» وأنهم لذلك استعانوا بالفعلة المهرة في إقامة عمارتهم وتشكيل فنونهم [(١)].

ومن ثم، فقد جردوا العرب من كل فضل في عمارتهم وفنونهم، حتى إنهم اتفقوا على إسقاط صفة العروبة[(٢)]، وقالوا: إنه ليس من المعقول أن يخرج هذا الفن من بدو الصحراء [(٣)].

تفنيد الشبهة:

قبل الرد بشكل مباشر على هذا الادعاء، فإنه يجب علينا أولًا أن نميز بين الفن والصناعة، ومع أنه ليس هناك ما يجزم بجهل العرب بأصول بعض الصناعات الفنية، فإنه لا يضيرهم أن يقال: إنهم تعلموها من غيرهم، فالصناعة آلة يحركها الفن كيفما أراد، ولنضرب مثلًا بعمائر اليوم، فالفضل الأول في إقامتها يعود على مهندسها لا على فعلتها[(٤)].

أما الفن، فهو وليد ثلاث غرائز: العقل والخيال والشعور، وليس من أن هذه الغرائز كانت ممتلئة حياة ونشاطًا عند العرب، ثم إن لجميع الفنون أساسين: الدين واللهو، وما من شعب سمت فنونه إلا بداعي الدين، فلم يكن غريبًا حين اتخذ الأعراب دينًا جديدًا لهم، واهتدوا بالإسلام أن يسخروا في خدمة هذه الديانة عقولهم الناضجة، وخيالهم المتقد، ومشاعرهم الحساسة، وعلى هذا الأساس وحده نشأ الفن الإسلامي وتطور [(٥)].

---

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ١٠.

(٢)أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) أحمد فكري، مسجد القيروان، دار العالم العربي، القاهرة، ٢٠٠٩، ص: ى .

(٤، ٤) المرجع السابق، ص: ي.

إن ما زعمه بعض المستشرقين من اتهام العرب بأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة أصلًا، مستندين على ما ذكره ابن خلدون في «مقدمته» أن العرب كانوا أبعد الناس عن الصنائع هو رأي بعيد عن الصواب تمامًا؛ إذ إن ابن خلدون لم يقصد بكلمة «العرب» في كتاباته العرب جميعًا بالمعنى الذي فسروه، بل يقصد: البدو الرحل منهم[1]، الذين ما يكادون ينزلون بموضع حتى ينتقلوا منه إذا ما قل المرعى فيه إلى مكان آخر تتوفر فيه سبل الإقامة، وليس ذلك فحسب، بل إن قصر هذا التعريف الخلدوني للعرب على المقيمين منهم في بلاد الحجاز فيه قدر كبير من الافتئات على الحقائق الديموغرافية والتاريخية، التي تشير بوضوح إلى أن سكان جنوب العراق وكل بلاد الشام هم - أيضًا - من القبائل العربية التي هجرت مواطنها الأصلية في اليمن على فترات تاريخية متتابعة، وكونوا حضارات عريقة كحضارة المناذرة والغساسنة، وفي بلاد اليمن قامت حضارات معين وسبأ وحمير، بل إن الاكتشافات الأثرية التي تتابعت في أرجاء شبه الجزيرة العربية في السنوات الأخيرة أثبتت وجود حضارات عربية في وسط الجزيرة العربية.

وإذا كان بعض المستشرقين قد تمسك بقول ابن خلدون: «إن العرب كانوا أبعد الناس عن الصنائع والحرف، فإن قليلًا منهم أشار إلى تكملة آراء ابن خلدون الذي قرر في الصفحات نفسها من «مقدمته» أن العرب أنشأوا بعد الفتوحات الإسلامية عواصم جديدة في الدولة العربية الإسلامية الناشئة، مثل: الكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان وقرطبة وبغداد... وغيرها، وأن أسباب الحضارة والعمران والترف في تلك العواصم دفعت أولئك العرب في العصور الإسلامية الأولى إلى استخدام ملكاتهم الفكرية على قول ابن خلدون؛ لاستنباط أصناف

(1) أحمد فكري، مسجد القيروان، دار العالم العربي، المرجع السابق، ص ٩ - ١١ .

الصـنائع ومركباتهـا»، أو باصـطلاح آخـر: لاسـتنباط عناصـر البنـاء وتعبيـرات الفنون[1].

وعلى عكس ما يزعم المستشرقون، كان للعرب دور مهم في تشكيل الفن الإسلامي، حقًّا إننا لا نعرف كثيرًا عن الحالة الفنية في بلاد العرب عند ظهور الإسلام، وإن كان ما وصلنا من التراث الأدبي يدل على أن العرب في ذلك الوقت كانوا قد بلغوا مستوى رفيعًا جدًّا في الذوق والإحساس الفني بصورة عامة، بحيث تسنى لهم أن يتذوقوا بلاغة القرآن الكريم، وأن يقروا بإعجازه[2].

ومع ذلك، يمكننا في ضوء ما وصلنا من شواهد قليلة أن نتعرف على بعض المظاهر الفنية في بلاد العرب:

أولًا: يتضح مما وصلنا من الآثار والتراث الأدبي أنه كان للعرب قبل الإسلام فن معماري، ازدهر نوع منه حتى انتشر خارج الجزيرة، ونعني بذلك: عمارة الحصون والآطام التي اشتهرت في بلاد العرب، ومن أشهر هذه الحصون: قصور عندان وبينونة وسلحين، التي ورد ذكرها كثيرًا في الشعر الجاهلي[3].

وكانت الحصـون التـي انتشـرت في بـلاد العـرب قبـل الإسـلام متينة البنيـان، مشيدة بالصخور الضخمة من عدة طبقات، هذا ومن المعروف أنه كان في المدينة المنورة على عهد رسول الله ﷺ آطام وحصون، منها حصون يهود بني النضير وبني قينقاع وبني قريظة في المدينة النبوية، وحصن خيبر القريب منها، فضلًا عن حصن حسان بن ثابت شاعر رسول الله ﷺ، ومن المعلوم أن اليهود لم يكن لهم

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٣٠.
(٢) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٣٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٨ - ١٣٩.

طراز خاص بهم، وإنما كانوا يسيرون على التقاليد السائدة في البيئة التي يعيشون فيها[1].

كما شيدت الحصونُ خارج الجزيرة العربية متأثرة في عمارتها بالحصون العربية، وانتشرت هذه الحصون حتى وصلت بيزنطة، ومن المرجح أن القصور التي بناها الأمويون في صحراء الشام مثل: «قصر المشتى»، و«الحير الغربي»، و«الطوبه»... وغيرها شيدت على نمط هذه الحصون[2].

ثانيًا: يعزز ذلك أدلة مادية قاطعة، تتمثل في الآثار المنحوتة في الصخر في منطقة تبوك وما في شمالها حتى شمال البتراء في جنوب الأردن حاليًا، ومنطقة الشام قبل تقسيم المستعمرين لها. وهي طراز من العمارة نابع من البيئة العربية في تلك المناطق، وقيل عنه: إنه طراز روماني، مع أنه لا يمت إليه بصلة سوى تفاصيل الطنف والأعمدة وبعض الزخارف فحسب. أما التكوين الذي يجمعها مع غيرها من التفاصيل والعناصر فإنه يتميز بطابع محلي، بعيد عن الطابع الروماني العام[3].

ويتضح هذا بجلاء في آثار مدائن صالح، التي اجتمعت فيها عدة عناصر وتفاصيل وزخارف من عدة طرز معمارية، منها الفرعوني والآشوري والهيلينستي، وصيغت كلها في قالب محلي، جعل لها طراز خاصًّا بها، لا هو بالروماني ولا بالآشوري ولا بالفرعوني[4].

---

(1) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، ص٣٦؛ حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٣٩.

(2) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٣٩.

(3) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، ص٣٦.

(4) المرجع السابق، ص٣٦.

ثالثًا: أما البقاع الأخرى من الجزيرة العربية في وسطها وشرقيها، فإن بها طرزًا معمارية قائمة، أغلبها مشيد باللبن، وهي وإن كانت تعود على قرن أو اثنين، فإنها بلا شك تمثل طرازًا يعود إلى أكثر من ذلك بكثير، بل لعلها تعود إلى ألف أو ألفين من السنين، وذلك لبعدها عن التيارات المعمارية، وتأثيرات المدارس المعمارية الإسلامية التي سادت مكة والمدينة وغيرهما، وبخاصة المدرسة العثمانية، التي ما زالت آثارها حية حتى في المدينة المنورة، وفي العمائر المدنية والسكنية في منطقة الحجاز[1].

وتدل آثار المنطقة الشرقية والوسطى من شبه الجزيرة العربية على ما تمتاز به من ملامح جمالية نابعة من البيئات المحلية، على الرغم من مادة اللبن التي شيدت بها، وهي أبلغ رد على تهمة «القبح» التي وصف بها المغرضون بساطة عمارة العرب في العصور المبكرة من العصر الإسلامي وقبله بقليل[2].

رابعًا: أما جنوب شبه الجزيرة العربية، فقد اشتمل على أدلة لا يرقى إليها شك على وجود عمارة عربية قبل الإسلام، تخلفت عن الحضارات المتعاقبة التي نشأت فيها آثار فنية ومعمارية، كشفت عنها الحفريات الأثرية العديدة في منطقة الفاو ومأرب[3]. وليس من شك في أن هذه الآثار المندثرة كانت تحوي بعض العناصر المعمارية التي كان يفترض أنها أجنبية عن العرب، سواء كانت عناصر بدائية، أو متطورة[4].

---

(١) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، ص ٣٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢٦.

وتعد هذه الكشوف دليلًا قاطعًا على أن أرض شبه الجزيرة العربية تحوي آثارًا لحضارات طواها الزمن، وطمرتها عوامل الطبيعة القاسية التي لا ترحم، وطالما ضاعت حضارات كانت زاهرة وانطفأت(١).

خامسًا: لقد تجاهل المستشرقون الوجود العربي في العراق والشام، ممثلًا في الغساسنة والمناذرة، على الرغم من تسليمهم بأن الروم كانوا يستعينون بالغساسنة في جنوب العراق؛ لحماية حدودهم من الساسانيين، الذين كانوا يستعينون بالمناذرة في جنوب الشام، لحماية حدودهم من الروم والعرب التابعين لهم. ولم يدخل في حسابهم أن الغساسنة كانوا يمثلون أكبر وأقوى القبائل العربية في تلك المنطقة، وأنه كان يوجد -بطبيعة الحال- قبائل عربية أصغر خاضعة لهم في هذه المناطق(٢).

وهذا المستوى من الارتباط بين هاتين الحضارتين وعرب الشمال التابعين لهم لم يكن قاصرًا على الجانب العسكري السياسي فقط، بل تعداه إلى الجوانب الحضارية الأخرى، ولا أدل على ذلك من اعتناق التابع لدين المتبوع، الأمر الذي يعكس اشتراك العرب الفعلي في هذه المناطق في تطوير الحضارة والعمارة في كل من العصرين البيزنطي والساساني(٣).

وإغفال مثل هذه الحقيقة عن شمال الجزيرة من قبل المستشرقين يوحي لمن لا عِلْمَ به أن الجهل بالتقاليد الحضارية والمعمارية قد امتد

---

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢٦.

(٢) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، ص ٣٨.

(٣) المرجع السابق.

من عرب وسط شبه الجزيرة إلى المناطق المتحضرة في شمالها[1]، ومثل ذلك بالنسبة لجنوبها، الأمر الذي يعد تجاوزًا لحدود المنطق، وأسس البحث العلمي المستقيمة[2].

سادسًا: لقد تحدث الرواة عن مباني العرب المشهورة؛ ومنها: «غمدان» في صنعاء، وكان بناء شامخًا، وحصن «تيماء» أو «الأبلق الفرد»، وكان مبنيًّا بحجارة مختلفة الألوان، ومنها «الخورنق» وقيل بناه للنعمان بن امرئ القيس رجل يسمى: «سنمار»، فلما فرغ من بناءه عجب من حسن بنائه واتقانه، فرأى أن يلقي سنمار من أعلاه حتى لا يبني مثله لأحد، وتضرب العرب المثل بفعل النعمان مع سنمار في المكافأة على الفعل الحسن بالقبيح، فتقول: (جازاه جزاء سنمار)[3].

سابعًا: بالإضافة إلى هذه الدلائل المادية وردت الإشارة إلى البناء والعمائر والتمثيل بها في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، فضلًا عما جاء في الأدب الجاهلي، وكلها تشهد بصلة العرب الوثيقة بهذه الفنون؛ إذ ورد في القرآن الكريم ذكر الحصون والبروج والقصور والغرف والجدران، كما ضرب المثل بالبنيان الذي يشد بعضه بعضًا في حديث النبي ﷺ[4].

ثامنًا: أما من حيث الفنون التشكيلية، أي: «النحت والتصوير»، فمن المعروف أن العرب قبل الإسلام كانوا يعبدون الأصنام، أي: أنهم ولا شك قد وجد بينهم من اشتغل بصناعة صور وتماثيل كان يتعبد إليها العرب في الجاهلية،

---

(١) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.
(٣) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢٦، حاشية (١).
(٤) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٣٩.

ووصلنا أسماء بعضهم، مثل: أبي تجزأة، كما أشارت الأحاديث النبوية الشريفة إلى طبقة المصورين الذين يصنعون الأصنام، ونهتهم عن هذا العمل، وحذرتهم من صناعة الأصنام من تماثيل وصور: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ»[1]، ويتضح من هذا كله أن العرب كانت لهم خبرة بالفن التشكيلي، بغض النظر عن الأهداف التي كانوا يرمون إليها[2].

تاسعًا: كذلك لا شك أن العرب كانت لهم خبرة - أيضًا - بأنواع الفنون التطبيقية، ولا سيما الفنون الوثيقة الصلة بمعيشتهم، مثل: صناعة الأسلحة والحلي، والنسيج، ودباغة الجلود... وما أشبه ذلك. ووصلتنا أحاديث نبوية شريفة تشير إلى اتخاذ العرب بعض التحف الفنية، مثل: المنسوجات المزخرفة بالصور والسيوف والرماح والحلي، كما ورد ذكر الخاتم والكير والسيف في أحاديث نبوية شريفة[3].

لقد أدى تحيز بعض علماء الآثار المستشرقين وتنكرهم للعروبة إلى اختلاف آرائهم وتناقضها، وقد يكون من الملائم أن نورد هنا ما سجله المعماري (بريجز Briggs) في كتابه: «العمارة المحمدية» في هذا الشأن، إذ يقول: «إن أولئك الذين يجحدون فضل العرب في تاريخ العمارة يَرَوْن أن العرب كانوا مجردين من أي تعبير فني، وأن مبانيهم أقيمت على أيدي العمال القبط أو البيزنطيين أو الفرس، وأن أقوى حجة ضد هؤلاء الكتاب هي أنهم لم يتفقوا إلا على تجريد العرب من

(1) متفق عليه، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، صحيح البخاري، كتاب: اللباس، باب: عذاب المصورين يوم القيامة، ٣/ ٦٣، (٥٩٥٠)، صحيح مسلم، كتاب: اللباس والزينة، باب: لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب، ٣/ ١٦٧٠، (٢١٠٩).

(2) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٣٩.

(3) المرجع السابق، ص ١٣٩.

كل فضل لهم ، ولكنهم أنفسهم اختلفوا أشد الاختلاف في منابع الإيحاء المشترك، وإذا كان جاييه Gayet سيحدد هذا المنبع في مصر القبطية، فيحدده) ديو لافوا Dieulafoy) في بلاد فارس وشمال الجزيرة، ويحدده (هافل Havell) في الهند، و(ريفويرا Rivoira) في روما، وكل واحد من هؤلاء العلماء مقتنع تمامًا بسخافة آراء الآخرين»[1].

الخلاصة: نخرج من هذا كله بفساد نظرية الفراغ العربي وعدم صلاحيتها؛ لقيامها على أسس واهية وادعاءات لا تثبتها الأدلة والبراهين، وعليه يتأكد لكُلِّ باحث أن العرب كانت لهم تقاليد فنية عند ظهور الإسلام، ولذلك لم يكونوا عالة على الحضارات الأخرى في المجال الفني[2]. وأن جزيرة العرب كانت هي المصدر الأول لعناصر العمارة والفنون العربية، أو على الأقل الينبوع الأول التي استقت منه تلك العمارة والفنون إيحاءاتها وتعبيراتها[3]؛ ذلك بأن العرب كان لديهم خبرات سابقة ببناء العمائر وصناعة الفنون التشكيلية والتطبيقية، بما يجعل لهم ذوقًا خاصًا ورؤية ذاتية، مكنتهم من الانفتاح على تراث غيرهم من شعوب الحضارات المفتوحة، والإفادة من خبراتهم التي تميزوا بها عنهم.

ولهذا، فإن التسمية الصحيحة للعمارة والفنون الإسلامية في البلدان العربية يجب أن تشمل صفة العروبة، ولتعرف بالفنون العربية الإسلامية، فكما تطبعت الآثار الإسلامية في البلدان العربية بمساجدها ومبانيها بطابع الإسلام تطبعت ـ أيضًا ـ بطابع العروبة[4].

---

(١) أحمد فكرى، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢١ .

(٢) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٤٠.

(٣) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣ – ٤٤.

فحينما دخل العرب المسلمون الأقطار الخاضعة للفرس الساسانيين وللروم البيزنطيين، والتي شملت ما بين المحيط الأطلسي غربًا وحدود الهند شرقًا، سارع أهلها إلى الانضواء تحت راية الإسلام والعمل في ظله، وساعد تفوق العرب السياسي والحربي والخلقي في ذلك الوقت على سيادة الطابع العربي الإسلامي في هذه الأقطار[1].

وكان العرب المسلمون على قسط وافر من سعة الأفق السياسي والحضاري؛ بحيث حافظوا على التقاليد الفنية والصناعية النافعة في البلاد التي فتحوها، بل عملوا على تقدمها وتطورها في الطريق السليم، واستطاعت الدولة الإسلامية الناشئة ـ بفضل الروح الإسلامية الجديدة والخبرات الفنية والصناعية المتنوعة، التي يتمتع بها شعوبها من عرب وفرس وروم وقبط... وغيرهم ـ أن تبتكر فنًّا جديدًا يمتاز بامتزاج التقاليد الصناعية والفنية المختلفة، وسيادة الطابع العربي الإسلامي[2].

الشبهة السادسة: نسبة كل أعمال البناء العربية إلى مهندسين أو عمالٍ من غير العرب:

ترتب على اتهام العرب بالتخلف والبداوة اتهام آخر، ألا وهو نسبة جميع أعمال البناء العربية إلى جهود الأقوام من غير العرب ومن غير المسلمين في الأقطار التي تكونت منها الدولة الإسلامية؛ فقد اتخذ بعض علماء الآثار المستشرقين من الاستثناء قاعدة؛ بأن جعلوا من اشتراك بعض العمال المسيحيين

(١) حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص ١٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٠.

في أعمال البناء العربية وزخرفتها قاعدة عامة، ولم تكن في الحقيقة غير استثناء، كما عدُّوا بعض المسيحيين المشاركين في بناء بعض العمائر الإسلامية كـ «فَعَلَة»، أي: عمالًا يحملون مواد البناء، هم المصممين والمخططين لهذه المباني، ومن أمثلة ذلك:

أ- ادعاء نسبة بناء الكعبة إلى بنائين من الفرس

ادعى المستشرق كريسويل أن الذي بنى الكعبة قبل الإسلام حبشي اسمه «باقوم»، وأن طريقة بنائها نقلت عن الحبشة، أما بعد الإسلام فقد بنى ابن الزبير الكعبة من جديد في سنة ٦٥هـ/ ٦٨٤م، مستعينا ببنائين من الفرس، فبنوا الكعبة بالحجارة الضخمة[١].

وللرد على هذه الشبهة نقول: لقد أعمى التحيز المسبق «كريسويل» عن إدراك أن البناء بالأحجار هو من التقاليد الراسخة في فنون العرب بشبه الجزيرة العربية، وأن بلاد فارس لم تكن تستخدم الحجارة في البناء، ومن أبسط المعارف في تاريخ العمارة أن العمارة الفارسية الساسانية هي فن البناء بالطوب الأحمر (الأجر ـ الطابوق)، ولم تحرز نجاحات أو خبرات في مجال البناء بالأحجار الضخمة، وأنه حتى لو افترضنا جدلًا مشاركة عمال من الفرس في بناء الكعبة عام ٦٥هـ، فإن ذلك كان وفقًا للتقاليد الفنية العربية، وتحت إشراف من فنيين عرب.

وليس أدل على تهافت مثل هذا الادعاء من أن المصادر العربية ذاتها تشير في مناسبات مختلفة إلى أسماء معماريين من العرب قاموا بأعمال معمارية في الأمصار بعد سنوات قلائل من إعادة بناء الكعبة، وأسهموا في تطور علم الهندسة

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ١١.

المعمارية، وأثبتوا بما لا يدع مجالا للشك أن العرب والمسلمين كانوا على دراية بفنون المعمار، ومن أمثلة هؤلاء: سعد أبو العثمان، الذي بنى قنطرة من قناطر خليج مصر في عهد عبد العزيز بن مروان، سنة (٩٦هـ/ ٦٨٨م)، ومنهم يحيى بن حنظلة الذي بنى مسجد عمرو بن العاص عند زيادته في عهد قرة بن شريك سنة (٩٢هـ/ ٧٠٩م)، ومنهم: صالح بن كيسان الذي أشرف على تعمير مسجد الرسول ﷺ في عهد الوليد بن الملك سنة (٨٧هـ/ ٧٠٦م)، ومنهم: إسحاق فتح الله الذي بنى قبة مسجد الزيتونة بتونس سنة (٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)، بالإضافة إلى: أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني، الذي بنى مقياس الروضة في سنة (٢٤٧هـ/ ٨٦١م)، وأيضًا: عبد الله بن القفاص الذي بنى مجنبات البهو وقبته في مسجد الزيتونة بتونس، وسجل اسمه واسم زملائه على تاج من تيجان أعمدتها، وذلك في سنة (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)[1].

ولكن المستشرقون أضربوا صفحًا عن ذكر مثل هذه الأسماء التي تهدم نظرياتهم.

ب- الادعاء بأن المحراب المجوف بالمسجد النبوي بناه بناءون أقباطٌ

اختار المستشرقون خليطًا انتقائيًّا من بين عدة روايات تاريخية تناولت إعادة بناء المسجد النبوي في عهد الوليد بن عبد الملك بين سنتي ٨٨- ٩١هـ، ولقد حوى هذا الخليط أقوالا متضاربة حول مساهمة ملك الروم في إمداد الوليد بن عبد الملك بمقادير من الذهب والفسيفساء، وعمالٍ تراوح عددهم بين عشرة أو عشرين عاملًا، ووصل في بعض الروايات إلى أربعين عاملًا، بل إلى مائة وعشرين

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٣٢ - ٣٣.

عاملًا .لقد أغفل مستشرق مثل كريسويل كل هذه التناقضات وغيرها، ورفع إلى مرتبة اليقين ما ذكره بعض المؤرخين من أن القبط عملوا في مقدم المسجد، حيث القبلة فيما عمل الروم في الظلة الخلفية وخارج الواجهات ، واستنتج من ذلك أنه لما كان من المسلم به أن الجزء الذي كان فيه المحراب هو الذي شيده القبط، فإن ذلك يجعل أصل المحراب المجوف قبطيًا وبالتالي مسيحيًا. وكما في كل الحالات المماثلة فقد أغفل كريسويل روايات تاريخية أخرى ترجح أن المسجد النبوي كان يشتمل على المحراب المجوف منذ عصر النبي ﷺ، وروايات أخرى تذكر أن المسجد قد زود بمحراب في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، كما افترض كريسويل أن الصناع من الروم والقبط كانوا يعملون كل وفق هواه، رغما عن أن الدلائل تشير إلى أن أعدادهم لم تكن كبيرة، وجل عملهم هو الزخرفة، بالإضافة إلى أن أقدم الروايات التاريخية ـ وهي تلك التي أوردها اليعقوبي ـ لا تذكر سوى إمداد قيصر الروم للوليد بالفسيفساء وعشرين من الصناع، وأيضًا لم يحترز كريسويل لأمر مهم، ألا وهو أن العرب كانوا يشيرون إلى أهل مصر، من النصارى والمسلمين على حد سواء بوصفهم من القبط في حين كان يشار إلى المسيحيين في الشام، وهم من العرب بوصفهم من الروم، وقد سبق لأهل الشام أن قاموا بزخرفة قبة الصخرة قبيل تجديد المسجد النبويم، ودون أي حاجة لمساعدة من ملك الروم[1].

(ج) ما ذكره (كريسويل) من أنه كان يعمل في زخرفة قصر الطوبة الذي بُني

(١) للمزيد ينظر: أحمد الصاوي، التحيزات الاستشراقية ضد العمارة الإسلامية، أعمال مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة، مؤتمر التحيز الثاني، ١٠-١٣ فبراير ٢٠٠٧ (، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

في نهاية العصر الأموي أربع جماعات من العمال، منهم مجموعتان من القبط كانوا متأثرين بعض التأثر بالفن الفارسي[1].

ولم يستطع (كريسويل) أن يحدد موطن الجماعتين الأخرتين، ويقول: إن السبب في ذلك هو الطابع الإيراني، الذي يبدو على أعمالهما، ولكنه يفترض أن إحدى هاتين الجماعتين كانت فارسية، وكانت الأخرى عراقية، فإذا أضفنا إلى ذلك ما افترضه هو وافترضه غيره من العلماء الذين كتبوا عن هذا القصر من أن العمال الذين اشتركوا في بنائه قدموا من سوريا المسيحية ومن فارس ومن روما، بدا هذا القصر مجردًا من عروبته، وكأنه مزيج غريب، وخليط عجيب[2].

هذا، بينما تدل أطلال هذا القصر وآثار زخارفه الباقية على وحدة التعبير الفني والأصالة العربية[3].

ولقد تناسى (كريسويل) وغيره من المستشرقين أن هذا القصر لم يكن له نظير من قبل؛ من حيث التناسق والاتزان والوحدة والروعة والاتقان الفني، ولو صح ما ادعاه (كريسويل) - وهو ما لم يثبت تاريخيًّا - من أن هؤلاء العمال كانوا يسخرون للعمل ويموتون ظمأ لكان الخليفة الأموي الذي أمر ببناء هذا القصر نابغة فذًّا، إذ استطاع على الرغم من قسوته وظلمه - وهو أمر غير صحيح - أن يخلق عبقرية فنية عربية إسلامية من تقاليد قبطية وهلينستية ومسيحية، على أيدي العمال المسيحيين المستجلبين من مصر وفارس وسورية، واستطاع أن يبث في

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ١٣، حاشية (٣).
(٢) المرجع السابق، ص ١٣.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣، حاشية (٣).

هذا الخليط المتنافر روح التعاون والتكامل، حتى أخرجوا تحفة فنية يعترف العلماء أنفسهم بأنه لا نظير لها في البلاد التي قدم منها هؤلاء العمال [(١)].

(د) الادعاء بأن مهندس مقياس النيل بجزيرة الروضة بمصر كان قبطيًّا

ذهب بعض المستشرقين أمثال (بتار) و(إدوارد ويليام لين) إلى أن مهندس مقياس النيل بجزيرة الروضة كان قبطيًّا اسمه: «سعيد بن الكاتب الفرغاني» أو «ابن كاتب الفرغاني»، نقلًا عن أبي صالح الأرميني في كتابه: «كنائس وأديرة مصر» [(٢)]، وما ذكره صاحب كتاب: «تاريخ الأمة القبطية»، وقد حاول هذان المستشرقان تلمس تحريف في اسم مهندس المقياس، حيث ذكره ابن خلكان عند بداية حديثه عن مقياس النيل باسم: «أحمد بن محمد الحاسب القرصاني»، والغالب أنه خطأ من الناسخ، ثم عاد وذكره عدة مرات باسم: «أحمد بن محمد الحاسب الفرغاني»، وذكره آخرون باسم: «أحمد بن كثير الفرغاني» [(٣)].

وقد أثبتت البحوث الحديثة أن «أحمد بن محمد الحاسب الفرغاني» و«أحمد بن كثير الفرغاني» شخص واحد، اسمه: «أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني»، ويؤكد هذا الأمر أن هناك إشارة وردت في مخطوط: «مصباح الدياجي وغوث الراجي وكهف اللاجي مما جمع للإمام التاجي» لمؤلفه ابن عين الفضلاء المعروف بابن الناسخ، تتعلق بكتابات شاهد القبر الخاص بأحمد بن محمد الحاسب الفرغاني، وتؤكد أنه مهندس مقياس النيل [(٤)]، وأما كلمة «الحاسب»،

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ٢٠.

(٢) أبو صالح الأرميني، كنائس وأديرة مصر، أكسفورد، ١٨٩٥م، ص ٣٤- ٤٤ .

(٣) فريد شافعي، العمارة العربية، ص ٢٨٨- ٢٨٩ .

(٤) إيهاب أحمد إبراهيم، مهندس مقياس النيل، معلومات جديدة في ضوء نقوش المقياس، بحث=

فهي صفة لمن يعمل بالحساب والهندسة، وهو مهندس مسلم، ينتمي إلى إقليم فرغانة في بلاد ما وراء النهر، عاش فترة من حياته في العراق، وترجم كتاب «المجسطي» لبطليموس، ثم قدم إلى مصر، وينسب إليه عدد من المشروعات العمرانية، منها: مقياس النيل بالروضة، وقناطر المياه التي أنشأها أحمد بن طولون، كما يرجح أنه كان مهندسا لجامع أحمد بن طولون[1].

(هـ) الادعاء بأن مهندس جامع أحمد بن طولون كان قبطيًا

ومن صور التضليل التي روج لها: بعض المستشرقين ادعائهم أن المهندس الذي وضع تخطيط جامع أحمد بن طولون كان قبطيًا، واعتمدوا في هذا الادعاء على الأسطورة التي رواها البلوي و المقريزي، حيث نجدهما يذكران: «كان أحمد بن طولون يصلي الجمعة في المسجد القديم الملاصق للشرطة، فلما ضاق عليه بنى الجامع الجديد مما أفاء الله عليه من المال الذي وجده فوق الجبل، في الموضع المعروف بتنور فرعون، ومنه بنى العين، فلما أراد بناء الجامع قدر له ثلاثمائة عمود، فقيل له: ما تجدها، أو تنفذ إلى الكنائس في الأرياف والضياع الخراب فتحمل ذلك، فأنكر ذلك ولم يختره، وتعذب قلبه بالفكر في أمره، وبلغ النصراني الذي تولى بناء العين، وكان قد غضب عليه ورماه في المطبق ـ السجن ـ الخبر، فكتب إليه يقول: أنا أبنيه لك كما تحب وتختار بلا عمد إلا عمودي القبلة، فأحضره، وقد طال شعره حتى نزل على وجهه، فقال له: ويحك، ما تقول في بناء

=منشور بمجلة: دراسات إسلامية، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، العدد ٣٩، سنة ٢٠٠٥م، ص ١ - ٨.

(١) محمود خلف، أسرة الفرغاني ودورها في تطور الهندسة المعمارية في مصر الإسلامية، مجلة جيل العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد ٢٣، نوفمبر ٢٠١٦م، ص ١٧.

الجامع، فقال: أنا أصوره للأمير حتى يراه عيانًا بلا عمد إلا عمودي القبلة. فأمر بأن تحضر له الجلود، فأحضرت، وصوره له، فأعجبه واستحسنه، وأطلقه وخلع عليه، وأطلق له للنفقة عليه مائة ألف دينار، فقال له: أنفق وما احتجت إليه بعد ذلك أطلقناه لك، فوضع النصراني يده في البناء في الموضع الذي هو فيه، وهو جبل «يَشْكُر»، فكان ينشر منه ويعمل الجير، ويبني إلى أن فرغ من جميعه، وبيضه...»[1].

التعليق على هذه الرواية:

يذكر الدكتور فريد شافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: أنَّ هذه القصة تتمتع بكل مظاهر الأسطورة الموضوعة، ولا يداخلنا الشك في أنها قد دست على المقريزي ومن نقل عنه، أو أنه قد تم نقلها بغير تحقيق وتمحيص، ثم أخذ يروجها المؤرخون غير المسلمين، محاولين إثبات ادعائهم بأن النصارى كانوا مضطهدين من الحكام وأولي الأمر في العصر الإسلامي، إذ نجد قصصًا أخرى تحمل المعنى نفسه في حوادث تاريخية جرت في العصر الفاطمي والعصر المملوكي... وغير ذلك من العصور.

وهناك معنى آخر قريب من السابق، هدف إليه من دس على المقريزي تلك القصة، وهو: أن النصارى كانوا يعانون من تخريب كنائسهم بقصد الاستيلاء على عمد الكنائس؛ لاستخدامها في بناء عمائر المسلمين بوجه عام.

أما المعنى الثالث الذي تتضمنه قصة المقريزي، فهو: أن المسلمين كانوا في حاجه إلى خبرة النصارى في النواحي الفنية والمعمارية.

(١) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٤، ص ٣٨، السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى: ٩١١هـ)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧م، ج٢، ص ٢٤٧.

ويرد على هذه الشبهة - أيضًا: أن فكرة استخدام الدعامات المبنية من الآجر لحمل السقف بدلا من الأعمدة ليست فكرة جديدة، ولم يكن للنصارى فضل ابتكارها. حيث إنها فكرة سبق عملها في كل من جامع سامراء الكبير وجامع أبي دلف بالعراق، ولم يخترعها المهندس النصراني، بل هي ابتكار عراقي يرجح مجيئه إلى مصر مع التأثيرات العراقية الأخرى التي تتضح في بعض العناصر المعمارية والزخرفية في جامع ابن طولون، ويؤكد ذلك ما يذكره المقريزي؛ أن ابن طولون بنى «الجامع على بناء جامع سامراء وكذلك المنارة»، ولا شك أن نشأة وتربية ابن طولون في سامراء جعلته يتأثر بأنماط العمارة فيها، وعندما انتقل من عاصمة الخلافة إلى مصر لم يأت بمفرده، بل كان معه صناع و مهندسون إلى غير ذلك من الحاشية، والتي بالطبع سيظهر تأثيرها واضحًا عند إقامة المشروعات العامة في البلد الذي انتقلوا إليه.

كما أن هناك ملاحظة في قصة المقريزي استرعت انتباهنا، وهي أنه قبل أن يصور ذلك النصراني شكل الجامع لأحمد بن طولون كان معروفًا أن المسجد يحتاج إلى ثلاثمائة عمود، وليس هناك من شك - إذا كانت القصة فيها شيء من الصدق - في أن هذا العدد لم يأت خبط عشواء، بل وصلوا إليه بالحساب، وعمل على أساس فكرة تخطيطية للمسجد قبل أن يضعها ذلك النصراني، بل قبل أن يصل خبر الأعمدة الرخامية إليه، ولم يكن الأمر إذن يحتاج إلى خدماته، ثم إننا إذا أحصينا عدد البدنات (الدعامات) التي شيدت بالمسجد سنجدها مائة وستون بدنة، ومعنى هذا أن الجامع لم يكن يحتاج إلى أكثر من مائتي عمود كنهاية قصوى إذا تطلب الأمر ذلك، وليس إلى ثلاثمائة، كما ورد في تلك الأسطورة، أما

أعمدة المحراب التي قال عنها: إنهما عمودان، فالموجود حاليًا أربعة أعمدة ترجع إلى أيام ابن طولون.

أما بناء الجدران الخارجية بالآجر، فقد سبقتها جدران جامع عمرو بن العاص، التي بناها قُرة بن شريك في سنة (٩٣ هـ/ ٧١٠ م)، وبقي بعض أجزاء منها في الجدار الشمالي الشرقي، واستمر بعد ذلك إلى العصر الفاطمي، الذي عرف استخدام الحجر لأول مرة في الواجهة الغربية لمسجد الحاكم بأمر الله، وفي منارتيه.

ويوضح كل ذلك مدى ما كان يصل إليه بعض المؤرخين العرب أحيانًا من نية طيبة في سرد قصص وأساطير يحيط الشك بكثير من عناصرها أحيانا، أو بها كلها أحيانا أخرى.

(و) الادعاء بأن بناة أبواب القاهرة الفاطمية ثلاثة أخوة مسيحيون من مدينة الرها

دفع التحيز فريقًا من هؤلاء العلماء إلى المغالطة والافتراء، منهم المستشرق (كريسويل) الذي افترى على المقريزي، فقد ذكر المؤرخ العربي أن: «ثلاثة أخوة بنائين بنوا باب زويلة وباب النصر وباب الفتوح» عند بناء أسوار القاهرة وبواباتها في عهد بدر الدين الجمالي، لكن المستشرق كريسويل عندما ترجم هذا النص إلى الإنجليزية أضاف إليه من عنده كلمة «مسيحيين»، فأصبح النص «ثلاثة أخوة مسيحيين»[1]. ولا تعليق.

---

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ١٨ - ١٩.

(ز) الزعم بانتقال تأثيرات صليبية على العمارة المملوكية في مصر؛ نتيجة اشتراك بعض الأسرى الصليبيين في إنشاء بعض المباني

زعم المستشرق كريسويل - أيضًا - أن السلطان الظاهر بيبرس استعان في بناء مسجده بمنطقة الحسينية بالقاهرة بمجموعة من الأسرى الصليبيين، ونتيجة لذلك ظهرت بعض التأثيرات الصليبية على العمارة المملوكية في مصر، وتتمثل في هذا الجامع؛ حيث زوِّدت الجدران الخارجية للمسجد بدعامات ساندة.

والحقيقة إن اشتراك هؤلاء الأسرى في أعمال البناء كان بصفة «فَعَلَة»، أي: عمال بناء يحملون مواد البناء، ولم يكن لهم دور يذكر في تخطيط البناء وهندسته وزخرفته، وقد أشارت المصادر التاريخية المملوكية إلى أن نموذجًا مجسمًا أو ما يعرف في وقتنا الحاضر بـ «الماكيت»، قد عرض على السلطان الظاهر بيبرس قبل الشروع في بناء الجامع في سنة (٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م)، بحضور جماعة من المهندسين، والمشرف على البناء الوزير الصاحب بهاء الدين علي بن حنا، ومعنى هذا أن هيئة البناء وشكله كانت قد استقرت قبل الشروع في البناء، وقبل حضور هؤلاء الأسرى الذين لم يكن لهم دور فني في البناء، وإنما كانوا مجرد فَعَلَة.

(ح): الزعم بأن مهندس مدرسة السلطان حسن بالقاهرة بيزنطي

يرى المهندس المجري (ماكس هرتس باشا)، الذي كان يعمل في مصر مهندسًا للجنة حفظ الآثار العربية أن مدرسة وجامع السلطان حسن بالقاهرة التي تعود إلى عصر المماليك بناها مهندس بيزنطي، تلقى أصول الطراز الإسلامي في الأراضي السلجوقية، وأنه لم يستطع كتابة اسمه على جدران المدرسة، فاكتفى بالإشارة إلى موطنه بوضع دعامة حجرية صغيرة عليها نقش لثلاثة مبان بيزنطية

الطراز؛ الأول عبارة عن بيت صغير ذي طبقتين، سطحه على شكل جملون، ورسم آخر لبناء قال: إنه كنيسة، ونقش آخر لقبة نصف كروية، واستخلص من هذا الوصف أن المهندس بيزنطي.

والحقيقة أن (ماكس هرتس) قد أجهد نفسه، في محاولة منه لنسبة هذه التحفة المعمارية النادرة، ونعني بها مدرسة السلطان حسن لغير المسلمين، وهو يعلم تمام العلم بوجود تأثيرات سلجوقية معمارية وفنية في هذه المدرسة، خاصة في مدخلها، فبدلًا من أن يرجح اشتراك بنائين مسلمين من بلاد الأناضول في بناء هذه المدرسة، شرد بفكره وخياله بعيدا مدعيًا أن هذا المهندس مسيحي بيزنطي تعلم الطراز الإسلامي في الأراضي السلجوقية.

ونستطيع القول: إن مشروعًا معماريًّا ضخمًا مثل مدرسة السلطان حسن لم يقم بتنفيذه مهندس واحد، بل هيئة كبيرة من المهندسين، يؤكد ذلك ما ذكرته المصادر التاريخية من أن السلطان حسن لما زار المدرسة لتفقد أعمال البناء أنعم على المهندسين والمشدين (ملاحظي العمارة)، وقد عثر الأستاذ حسن عبد الوهاب في سنة (١٩٤٤م) على اسم أحد هؤلاء المشدين منقوشا على جدران المدرسة الحنفية، واسمه: «محمد بن بيليك المحسني»[١].

الشبهة السابعة: الادعاء بأن عناصر العمارة الإسلامية مأخوذة من العمارة الساسانية والبيزنطية:

يرى كثير من علماء الآثار المستشرقين أن العرب لم يكن لديهم فراغٌ معماريٌّ في جزيرتهم فحسب بل إنهم ظلوا بعد الإسلام جهلة طوال قرون متتالية

(١) حسن عبد الوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، القاهرة، ١٩٤٦م، ص ١٧٩ .

لم يكلفوا أنفسهم عناء تعلم صناعة البناء، الأمر الذي أدى إلى اضطراب هؤلاء المستشرقين عند رؤيتهم لعنصر معماري أو فني ليس له نظير قط في الآثار السابقة على الإسلام، ومن أمثلة ذلك: «العقود المزدوجة» في مسجد قرطبة، وهي عقود فريدة في تاريخ العمارة، لم يعرف لها نظير قبل بنائها في سنة (١٦٩هـ/ ٧٨٥م) [١].

ولكن (جورج مارسيه) المستشرق الحجة في الآثار الإسلامية بالمغرب والأندلس قد عز عليه أن تكون هذه العقود ابتكارًا عربيًّا، فادعى إنها اقتبست من قناطر (مريدًا) في إسبانيا، ونشر رسمًا يؤيد ادعاءه. وهو أمر مردود عليه لأسباب عديدة، لعل أهمها ما يأتي:

أولًا: أن هذا الرسم المنشور رسم مصطنع، فقد كبرت فيه عقود قرطبة وضخمت، بحيث تبدو في الرسم نظيرة لعقود القنطرة العتيقة، أما الحقيقة فغير ذلك، حيث إن الواقع يكشف النسبة الحقيقية بين عقودها وعقود قرطبة [٢].

ثانيًا: أن العقود المزدوجة في مسجد قرطبة تؤدي وظائف محدودة، ولا توحي العقود الضخمة في قنطرة (مريدًا) بهذه الوظائف؛ فعقود قرطبة ابتكار فريد في تاريخ العمارة، وتطور منطقي للعقود الهندسية العربية [٣].

ثالثًا: ولقد أقر المستشرق (كريسويل) بفضل البناء العربي في قرطبة، وقرر أنه لم يستطع أن يعثر على نظير - قريب أو بعيد - للعقود المزدوجة في هذا المسجد، وأن الفضل في هذه الطريقة «العبقرية» يرجع معظمه إلى بناء مسجد قرطبة [٤].

---

(١) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، ص ١٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق، ص ١٤، هامش (٢).

ومن العناصر المعمارية التي ادعى المستشرقون انتقالها من العمارة البيزنطية إلى العمارة الإسلامية «المثلثات الكروية»، ويستخدم المثلث الكروي لتحويل زوايا أي بناء مربع عند قمته إلى مثمن تسهل إقامة رقبة القبة عليه.

وقد زعم بعض المستشرقين أن العرب قد نقلوا هذا النوع من مناطق الانتقال الشائع في قبابهم عن البيزنطيين، في حين أنَّ الحقيقة التي يعرفها اليوم علماء تاريخ الفن هي أن العمارة البيزنطية ذاتها تدين بالفضل للعرب الشاميين في ابتكار المثلثات الكروية في مناطق الانتقال .

الشبهة الثامنة: أن عبد الملك بن مروان بنى قبة الصخرة، ليحج الناس إليها بدلا من الكعبة المشرفة:

ادعى المستشرق كريسويل أن السبب في بناء قبة الصخرة أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان كان يرغب في أن يقوم المسجد الأقصى مقام المسجد الحرام، وتقوم قبة الصخرة محل الكعبة المشرفة، وأن عبد الملك وضع تصميم قبة الصخرة المثمن الشكل؛ ليلائم الطواف حول الصخرة المقدسة. وأنه قرر أن يمنع أهل الشام من الحج لمكة؛ خشية أن يأخذهم عبد الله بن الزبير بالبيعة لنفسه، واستند كريسويل في ادعائه على رواية تاريخية أوردها اليعقوبي في تاريخه تقول: «إن عبد الملك منع أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا

إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِي هَذَا، وَمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى»[1]، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يُروى أن رسول الله ﷺ وضع قدمه عليها لما صعد إلى السماء تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنة، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة»[2].

ويمكن الرد على هذه الشبهة بما يأتي:

١- أنَّ المؤرخ اليعقوبي كان معروفًا بمغالاته في التشيع وانتمائه للإمامية، وتحامله على خلفاء بني أمية، وكان ينتقي مصادر معادية للأمويين وموالية لأعدائهم من العباسيين[3]، ومن ثم فروايته ليس موثوقا بها.

٢- أن هذه الرواية التي ذكرها اليعقوبي لم يذكرها أحد من المؤرخين الكبار، ومنهم المقدسي، الذي ينتمي إلى مدينة القدس، ولو كانت هذه الرواية صحيحة لذكرها، وقد كان حريصًا على ذكر كل ما يتعلق بمدينة القدس.

٣- من المعلوم، إن عبد الملك بن مروان كان فقيهًا عالمًا، فقد كان أحد فقهاء المدينة الأربعة، قال الأعمش عن أبي الزناد: «كان فقهاء المدينة أربعة: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وقبيصة بن ذؤيب، وعبد الملك بن

(١) متفق عليه، من حديث أبي هريرة، مرفوعًا، صحيح البخاري، كتاب: فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب: الصلاة في مسجد مكة والمدينة ٢/ ٦٠، (١١٨٩)، وصحيح مسلم كتاب: الحج، باب: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، ٢/ ١٠١٤، (٥١١).

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص ٢٥٩ .

(٣) شيخة أحمد الخليفي، اليعقوبي والعصر الأموي في كتابه تاريخ اليعقوبي، مجلة مركز الوثائق والدراسات، الإنسانية العدد ١٣، ٢٠٠١م، ص ٢٤٠ .

مروان»[1]، ولا يعقل أن يقدم عبد الملك على إلغاء فريضة الحج لمكة؛ لأنه يعرف أن المسجد الأقصى وقبة الصخرة يكونان بديلًا أبدًا للمسجد الحرام، وأن الحج لا يجوز إلا للبيت الحرام، والحج إلى غيره كفر صريح، ولو أن عبد الملك اعتقد ذلك ونشره بين الناس لبادر العلماء إلى تكفيره، ولم ينقل عن أحدهم أنه اتهمه بالكفر، إضافة إلى أنه لو أقدم على ذلك لانفض الناس عنه، وهو أحوج ما يكون إليهم؛ ليقف في وجه عبد الملك بن الزبير[2].

٤- لماذا يتخذ عبد الملك للقبة شكلًا معماريًّا مختلفا عن الكعبة؛ ليقنع به المسلمين ويكون بديلًا عن الكعبة بدلًا من نسخ شكل الكعبة.

٥- لم يثبت أن عبد الله بن الزبير أجبر أهل الشام على البيعة لنفسه، بل ظلت وفود الحجيج من بلاد الشام تتوافد على مكة طوال فترة النزاع على الخلافة بين بني أمية وعبد الله بن الزبير، دون أي تدخل من جانب ابن الزبير.

٦- ابن شهاب الزهري - الذي تزعم الرواية أنه أفتى بجواز ذلك - وقتها صغير السن، وغير معروف لدى عبد الملك نفسه أو أهل الشام، فقد ولد سنة (٥٠هـ) أو سنة (٥٨هـ)، على اختلاف الروايات، ولم يقدم دمشق على عبد الملك إلا بعد انتهاء ثورة ابن الأشعث سنة (٨٣هـ)، في حين يزعم اليعقوبي أن عبد الملك استشاره لبناء قبة في الصخرة أثناء فتنة ابن الزبير، الذي توفي سنة (٧٣هـ)، وهذا طعن صريح في رواية اليعقوبي؛ لأن الزهري لم يفد إلى الشام إلا بعد ذلك بكثير.

---

(١) الشيرازي (أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى: ٤٧٦هـ)، طبقات الفقهاء، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠م، ج١، ص ٦٢.

(٢) عبد العزيز محمد نور ولي، أثر التشيع على الروايات التاريخية في القرن الأول الهجري، ص٢٤١.

لكن السبب الحقيقي لبناء قبة الصخرة هو أن عبد الملك بن مروان أراد أن يحافظ على الصخرة المقدسة من عبث العابثين؛ نظرًا لقدسيتها وارتباطها بذكرى الإسراء والمعراج، فضلا عن أن هذه العمائر الفخمة أصبح لها مدلول سياسي يعبر عن قوة وعظمة الخلافة الأموية.

الشبهة التاسعة: تخطيطات المساجد الإسلامية مأخوذة من تخطيطات الكنائس البيزنطية:

ومن الادعاءات الباطلة التي ادعاها بعض المستشرقين هي أن تخطيطات بعض المساجد الجامعة - مثل: المسجد الأموي - منقولة عن تخطيطات الكنائس البيزنطية، وقد رد الدكتور أحمد فكري هذا الادعاء؛ فبين أن نظام الكنائس لم يكن له أي أثر في تكوين المساجد، إذ قدر أن معظم المساجد كانت تشغل مساحات شاسعة تقدر ببضعة آلاف من الأمتار، ولم يكن لمثل هذه المساحات الشاسعة نظير في بنيان الكنائس في الشام وغيرها، كما أن أسلوب التغطية في المساجد يختلف عن أسلوب التغطية في الكنائس البيزنطية، التي تعتمد على استخدام القباب الضخمة، وتحيط بها مجموعة أخرى من القباب الصغيرة، يضاف إلى ذلك أن أروقة ظلة القبلة متساوية في العرض، في حين يمتاز الرواق الأوسط في الكنائس بأنه أكثر عرضا من الأروقة الجانبية.

الشبهة العاشرة: أن فكرة المئذنة مأخوذة من أبراج الكنائس:

وطالت ادعاءات المستشرقين - أيضًا - العناصر المعمارية التي تُميز المساجد، فادعوا أن أصل فكرة المئذنة مأخوذة من أبراج الكنائس المسيحية، وأن بداية معرفة المسلمين بالمآذن كانت في المسجد الأموي بدمشق، حين حول المسلمون أبراج الكنيسة التي أدخلوها في المسجد؛ لتكون منارات للأذان.

والحقيقة: إن المسلمين كانوا على دراية ببناء المآذن منذ عهد النبي ﷺ، فيذكر أهل السير أن بلالًا كان يؤذن على أسطوان في قبلة المسجد النبوي يرقى إليها بأقتاب، وفي رواية: أنَّ بلالا كان يؤذن على منارة في دار حفصة بنت عمر رضي الله عنهما التي في المسجد، كما نص السمهودي على أن تلك المنارات كانت مربعة الشكل، إذ يقول: «وعرض المنارات ثمان أذرع في ثمانية أذرع»[1]، وعلى هذا يتضح أن أصل المئذنة في الإسلام المسجد النبوي بالمدينة، وليس بلاد الشام، وكان الشكل المربع الذي كانت عليه مئذنة المسجد النبوي هو الشكل الذي سيقتدي به الفاتحون المسلمون في الأمصار الإسلامية، فبنى زياد بن أبيه مئذنة مسجد البصرة بهذا الشكل المربع عندما جدد المسجد، كذلك فعل مسلمة ابن مخلد الأنصاري عندما بنى مآذن جامع عمرو بن العاص في سنة (٥٣هـ).

أما بخصوص ما ادعاه المستشرقون من تحويل أبراج الكنيسة أو المعبد الروماني - الذي قام على أنقاضه المسجد الأموي - إلى مئذنة، فهو ادعاء باطل، ويفتقر إلى الفهم الصحيح لوظيفة المئذنة في الإسلام، فالدعوة للصلاة في الإسلام تتطلب شكلًا خاصا للنهاية العليا لأي نوع من الأبراج المربعة، فيذكر الدكتور (فريد شافعي): «أن مثل هذه الأبراج لم تكن تعلو إلا قليلًا عن سطح الأرض؛ لذا لم تكن صالحة للصلاة في عاصمة كبيرة مثل دمشق، ولكنها تركت على حالها لأنها تصلح لأن تكون بمثابة قواعد تبنى فوقها منارات عالية، روعي في تكوينها المعماري أن يتاح للمؤذن أن يصعد إلى شرفة عالية، يدور فيها وينادي منها للصلاة، ومن ثم فشكل المئذنة يختلف عن شكل الأبراج التي كانت تبنى

(١) السمهودي (علي بن عبد الله بن أحمد الحسني الشافعي، نور الدين أبو الحسن السمهودي ت٩١١هـ)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت١٤١٩هـ، ج٢، ص٩٩، ١٠٢ .

بشكل معين ومواصفات خاصة تتفق مع وظيفتها المتمثلة في وضع النواقيس الضخمة في الكنائس»[1].

الشبهة الحادية عشرة: أن فكرة المحراب مأخوذة من المذبح أو الهيكل في الكنيسة

وزعم فريق من المستشرقين أن فكرة المحراب المجوف في المسجد مأخوذة من عنصر المذبح أو الهيكل في الكنيسة، وأن بداية ظهوره كانت في العصر الأموي، عندما جدد والي المدينة عمر بن عبد العزيز المسجد النبوي بأمر من الخليفة الوليد بن عبد الملك، وادعى المستشرق الإنجليزي كريسويل أن الوليد استقدم بنائين من الأقباط من مصر؛ لبناء محراب المسجد النبوي، وفي السياق نفسه ادعى المستشرقون - أيضًا - أن المحراب هو محور المسجد، وهو بمثابة المذبح في الكنيسة.

وبداية نقول: إن ما ادعاه المستشرقون من أن المحراب هو محور المسجد هي فكرة تقوم على أساس باطل؟ ذلك أن محور المسجد هو جدار القبلة، وليس المحرابُ، والمحراب ما هو إلا علامة على اتجاه القبلة، وتحديد موضع لموقف الإمام فقط، أما بقية صفوف المصلين، فهي تتخذ من امتداد جدار القبلة علامة لها.

والحقيقة أن فكرة المحراب ليست وليدة العصر الأموي، فهناك روايات تشير إلى وجوده بالمسجد النبوي منذ بداية إنشائه في عهد النبي ﷺ، فتذكر الروايات أن محراب المسجد النبوي بُني من جذوع النخل المتراصة بجوار

---

(١) فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، الدارة، س ٢، ع ٣ - ٤ (شوال ١٣٩٦هـ اكتوبر ١٩٧٦م) ص ٢٨-٤٩، مجلة فصلية محكمة. ص٣٢.

بعضها، وكان له عضادتان، أي: (كتفين) من الحجارة، فجاء في رواية البخاري أن النبي ﷺ: «وَبِالنَّخْلِ فَقُطِعَ، فَصَفُّوا النَّخْلَ قِبْلَةَ المَسْجِدِ، قَالَ: وَجَعَلُوا عِضَادَتَيْهِ حِجَارَةً»(١)، ولما كان المحراب مسدودًا من الجهة الخارجية، فإن ذلك يعني أنه كان على هيئة دخلة أو حنية مجوفة محاطة بكتفين من الحجر.

كما أن وظيفة المحراب المجوف في المسجد تختلف تمام الاختلاف عن وظيفة المذبح في الكنيسة، ذلك أن وظيفة المحراب هي تحديد اتجاه القبلة، وتضخيم صوت الإمام؛ ليصل إلى أكبر عدد من المصلين، وحتى يتمكن الإمام من الصلاة داخله، حتى لا يقتطع صفا من المسجد، فيدخر موضعه لصف من المصلين، أما المذبح فهو بناء مربع أو مستطيل الشكل مرتفع عن بقية الكنيسة، ويتوسط هيكل الكنيسة، يبنى من الآجر أو اللبن أو الخشب أو الحجر، يقام عليه القداس الديني، ويتوسطه حنية كبيرة تسمى: «شرقية» توضع به مائدة توضع عليها بعض الرموز المسيحية، ويتسع المذبح لعدد كبير من الأشخاص، على عكس المحراب الذي لا يسمح إلا بوقوف شخص واحد، وبذلك يتضح أن التكوين المعماري للمذبح بعيدٌ تمامًا عن فكرة المحراب ووظيفته(٢).

بقي أن نشير إلى أن بعض هؤلاء المستشرقين قد دعموا فكرتهم هذه ببعض الأحاديث التي تنهى عن الصلاة في المحراب، وبآراء بعض الفقهاء القائلين بكراهة الصلاة في المحاريب، وقد تصدى كثير من الفقهاء والمحدثين للرد على هذه الشبهة، وضعفوا عددا من الأحاديث الواردة في هذا الشأن، وحملوا

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أنس رضي الله عنه، مرفوعًا، كتاب: مناقب الأنصار، باب: مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، ٥/ ٦٧، (٣٩٣٢).

(٢) هناء عدلي، موسوعة المحاريب في العالم الإسلامي، ص ٣٤.

الأحاديث الصحيحة الواردة في هذا الموضوع على أن المراد منها كراهية اتخاذ محاريب في المساجد على صفة وهيئة مذابح النصارى، أما إذا اتُّخِذت محاريب متميّزة للمسلمين، فإن هذا لا يكره.

الشبهة الثانية عشرة: أن الإسلام لم يسهم في انطلاق الفنون وتطورها؛

بل إنه أعاق الفنانين المسلمين وحدَّ من قدراتهم الإبداعية وقيدها بتحريمه التصوير، متأثرًا في ذلك بالتحريم اليهودي، وأن الإضافة الوحيدة التي قدمها الفن الإسلامي هي في مجالي الخط والزخرفة، فالفن الإسلامي فن زخرفي يُعنى بالزخارف وليس التصوير، ولذلك فهو فن خالٍ من المضمون. ويذهب بعض المستشرقين ـ استنادًا إلى ذلك ـ أن الفن الإسلامي فن يخلو من النظرية، وأنه اقتبس كثيرًا من سماته من الحضارات الأخرى.

وبتفكيك هذه الشبهة نجد أنها تتضمن ثلاثة افتراءات على الحضارة الإسلامية، وهي: عدم وجود أي أثر للإسلام في تطور الفنون، وأن الإسلام حرم التصوير وحد من القدرات الإبداعية للفنانين- افتقاد الفن الإسلامي لنظرية فنية ذات سمات مميزة، وللرد على هذه المغالطات والافتراءات نقول:

أولًا: إن هذه الافتراضات راجعة إلى أن المستشرقين يجعلون من الفن الإغريقي معيارًا ينبغي أن تقاس عليه كافة الفنون في مختلف الحضارات، دون إدراك أن الفن هو تعبير عن جوهر عقدي أو حضاري معين، وأن أشكال التعبير الفني عن ذلك تتفاوت بين الحضارات[1].

(١) فاطمة حسن، خصائص الفن الإسلامي ومقاصده، مقال منشور على موقع، https://www.dawahskills.com/ar/misconceptions

ثانيًا: إن الإسلام لم يحرم الفنون الجميلة، بل على العكس فقد شجع الإسلام الفنون الجميلة، وفي نظر الإسلام، فإن الفن خير وسيلة لتهذيب الذوق، ويتحقق ذلك برؤية مظاهر الجمال فيما أبدعه الله، ورؤية مظاهر الجمال في الكون يشحذ في الإنسان قوة الملاحظة وقوة التدبر وقوة التفكير، وإدراك الإنسان للجمال هو مقدمة للفن، وإدراك الجمال وظيفة الحواس التي خلقها الله في الإنسان؛ فالفن في أيسر تعريف له هو المحاولات التعبيرية التي تستهدف تجسيد المشاعر الإنسانية، وإذا كانت روح الفن هي الإحساس بالجمال وتذوقه، فهذا ما عُنِيَ القرآن بالتنبيه عليه وتأكيده في أكثر من موضع، وقد لفت الإسلام الأنظار إلى عنصري المنفعة والجمال في الكون، فهو يلفت النظر بقوة إلى عنصر الحسن أو الجمال الذي أودعه الله في كل ما خلق، إلى جوار عنصر (لنفع) أو (الفائدة) فيها، يقول سبحانه: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ⑧﴾ [النحل: ٨]، فالركوب يحقق منفعة مادية مؤكدة، أما الزينة فهي متعة جمالية فنية، بها يتحقق الكامل للوفاء بحاجات الإنسان، كل الإنسان، فالحياة الإنسانية الصحيحة لا تقوم على المنفعة وحدها، فهناك جوانب أخرى تتمثل في الزينة والجمال.

وقد طبق العرب المسلمون هذه التوجيهات، فشجعوا الصناعات والفنون في البلاد التي فتحوها، بل عملوا على تطوير هذه الفنون، ولم يجدوا غضاضة في تعلم الفنون المختلفة من فناني هذه البلاد، حتى أتقنوا هذه الفنون، وبمرور الوقت أصبحوا أساتذة فيها.

ثالثًا: بالنسبة لاتهام الإسلام بتحريم التصوير، اختلف الفقهاء قديمًا وحديثًا

في موقف الإسلام من التصوير؛ ففريق قال بتحريمه، وفريق يرى أن الأمر لا يعدو مجرد الكراهة، وفريق ذهب إلى إباحته، استنادًا إلى أن الرسول ﷺ والمسلمين الأوائل تعاملوا بالعملات البيزنطية والساسانية وكانت تزدان بصور الأباطرة البيزنطيين، وأكاسرة الفرس، وصور معبد النار، وحملوا النهي الوارد في بعض الأحاديث على أنه ليس نهيًا عن التصوير وإنما رفضٌ للرسوم التي تحمل مفاهيم وثنية مستوردة، رسمت بأساليب واقعية غريبة على الذوق العربي محاكاة للواقع ومضاهاة لخلق الله تعالى، وهناك من يرى - أيضًا - أن تشدد بعض الفقهاء في تحريم أو حظر التصوير إنما يعود بسبب ما شاهده الفقهاء من بذخ وإسراف الخلفاء والأمراء في تزيين قصورهم .

وهناك إشارات تاريخية إلى أن الصور كانت تزين كثيرًا من مساكن المدينة؛ كمنزل مروان بن الحكم، الذي كان واليًا على المدينة، كذلك كانت خيام الحجاج الموسرين في مكة مزينة بصور آدمية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان.

رابعًا: فيما يتعلق باتهام الفن الإسلامي بأنه يخلو من نظرية للفن، فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الفنون الإسلامية المختلفة تتمتع بخصائص ذاتية، ومن مجموعها تتشكل قواعد ما، يمكن أن يطلق عليها: نظرية الفن في الإسلام، ومن بين هذه القواعد:

- التجريد أو (البعد عن محاكاة الطبيعة): فيعد الفن الإسلامي فن تجريدي، أي: إنه لا يهتم بتصوير الأشياء كما هي في الطبيعة، كما هو الحال في الفنون اليونانية والصينية والفنون الأوروبية المختلفة ، بل كان يعتمد على رسم

الأشياء بطريقة محورة بعيدة عن الطبيعة، والفنان المسلم عندما فعل ذلك لم يكن لعجز في مقدرته على النقل عن الطبيعة، وإنما الأمر يتعلق بفلسفة الفن الإسلامي، التي ترى أن كل الأشياء متغيرة ومآلها إلى الفناء، فلماذا يحاول هو كفنان مسلم أن يخلد بفنه ما هو محكوم عليه بالفناء؟ فاختار التحوير لكي يرتفع فوق مرتبة التقليد. وقد كان لرغبة الفنان المسلم البعد عن محاكاة الطبيعة دافعٌ له إلى خلق أشكال جديدة لا نظير لها في الطبيعة.

- كراهية الفراغ: لم يكن مستحبًّا لدي الفنان المسلم أن يترك مساحة على إنتاجه دون أن يشغلها بشتى أنواع الزخارف، إن أكثر ما يلفت النظر في العمائر والتحف الفنية الإسلامية ازدحام الزخرفة وكثرتها واتصالها، حتى تغطي المساحة كلها أو جزءًا منها، وقد أطلق بعض علماء الأجانب على هذه الخاصية: (الهروب من الفراغ) أو (الفزع من الفراغ).

- الانصراف عن التجسيم والبروز: فالفنون الإسلامية تبتعد عن التجسيم والبروز في كل ما أنتج فيها من أعمال؛ لأنها لا تستهدف البعد الثالث، وهو العمق في الفنون الغربية؛ لأنها تبحث عن عمق آخر، هو العمق الروحي، والفنان المسلم نجده ينصرف عن النقش والحفر إلى التزويق السطحي الخالي من النتوء أو البروز.

- تحويل المنتجات الرخيصة إلى نفيسة أو ما يطلق عليه: «تحويل الخسيس إلى نفيس»: فالفن الإسلامي يختلف عن الفنون الأخرى التي تعتمد على الضخامة والإبهار، فنجد الفنان المسلم يحول المنتجات المصنوعة من خامات رخيصة كالصلصال والخشب والجص إلى أشياء نفيسة بما أضفاه عليها من زخارف رائعة ودقيقة، وعلى سبيل المثال: المحاريب التي صنعت من

الخزف أو من الجص، وكان في استطاعة الفنان أن يزخرفها بالذهب والفضة والأحجار الكريمة، ومنها كذلك: الأواني الخزفية ذات البريق المعدني، وشبابيك القلل التي تصنع من الفخار، وتكون بين رقبة القلة وبدنها؛ لتنظيم تدفق المياه، وعلى الرغم من أن هذا الجزء غير مرئي إلا أن الفنان المسلم لم يتركه دون زخرفة، بل أبدع في زخرفته بأنواع لا حصر لها من الزخارف المفرغة؛ لأن الفنان المسلم يصنع الفن لذات الفن.

- التكرار والتداخل: فالمشاهَد أن الموضوعات الزخرفية تتكرر على العمائر والتحف الإسلامية تكرارًا يلفت النظر، وإننا لنرى ذلك في الموضوعات التي يرسمها المصور في المخطوطات، وفي الزخارف الهندسية الخشبية، وفي الزخارف الخزفية، وفي الزخارف التي تسود العمائر، وفي سائر التحف الإسلامية على الإطلاق.

الخاتمـــة

تعرض الإسلام وحضارته على مر تاريخه لهجمات فكرية شرسة من قبل أعداء الإسلام؛ بهدف تشويه صورته، والحيلولة دون انتشاره في أرجاء المعمورة، وكان الاستشراق أحد وسائلهم للوصول إلى هذا الهدف.

وكان مجال الحضارة الإسلامية ضمن المجالات التي نشط فيها عمل المستشرقين، فأخذوا في دراسة جوانب هذه الحضارة، وتخصص بعضهم في دراسة النظم الحضارية الإسلامية، وتخصص آخرون في التراث العلمي لهذه الحضارة، في حين اختار بعضهم التراث المعماري والفني لهذه الحضارة، ومع اختلاف تخصصاتهم، إلا أن أغلبهم التقوا على هدف واحد، وهو: إنكار أي فضل للإسلام والمسلمين في مسيرة الحضارة الإنسانية، وإن كان من بين هؤلاء نفر قليل من المنصفين الذين اعترفوا بفضل الحضارة الإنسانية، بل إن منهم من هداه الله إلى الإسلام.

وقد وجه بعض المستشرقين المتعصبين ومن سار على نهجهم سهامًا حاقدة إلى الحضارة الإسلامية، شملت النظم الحضارية، والعلوم والفنون، فراحوا ينقبون في صفحات التاريخ الإسلامي عن الشبهات والأباطيل والروايات الكاذبة، ويعيدون إنتاجها من أجل تشويه الإسلام وحضارته.

وقد عرضنا في هذا الكتاب أبرز هذه الشبهات، واخترنا منها ما يقرب من خمسين شبهة، وقمنا بالرد عليها بالأدلة والبراهين الدامغة، وقد قسمنا هذه الشبهات إلى ثلاثة أقسام: شبهات تتعلق بالنظم الحضارية الإسلامية، وشبهات تدور حول الحياة العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية، وشبهات حول العمارة والفنون الإسلامية .

ومن أبرز الشبهات التي أثيرت حول النظم الحضارية الإسلامية: شبهة وصف نظام الحكم في الحضارة الإسلامية بأنه كان نظاما ثيوقراطيا، وأن رجالاته من رجال الدين، وأنهم خلفاء الله في الأرض، وأن النبي ﷺ دعا إلى تنظيم الأحزاب، واتهام صحابة النبي بالتكالب على منصب الخلافة، كما اتهموا أبا بكر وعمر باغتصاب الخلافة، وطعنوا في شخصية معاوية بن أبي سفيان متهمين إياه بأنه كان برجماتيًا «نفعيًا»، وأن الخلفاء الأمويين صاروا - مع فكرة توريث الخلافة لأبنائهم أو داخل أفراد أسرتهم - أكثر استبدادًا، وأن الخلافة العباسية نظام مستبد طاغٍ قائم على الحكم المطلق القائم على الحق الوراثي والديني، ولم يكن للوزراء أي دور في رسم السياسة العامة للدولة، واتهموا الإسلام وحضارته بانتقاص الحقوق السياسية للمرأة؛ بحرمانها من تولي رئاسة الدولة، وحرمانها من تولي منصب القضاء، كما قالوا: إن نظام الوزارة الذي ظهر في العصر العباسي أخذ من الأصول الفارسية أو الساسانية ، وذكروا أن النظام الإداري في الأقاليم المفتوحة زمن الخلافة الراشدة سار وفق النسق القديم، حيث سارت بنظام بيزنطة الإداري في بلاد الشام، وبنظام الساسانيين في بلاد فارس ، وصور بعض المستشرقين بعض خلفاء بني أمية بعدم النظر إلى المصلحة العامة للدولة، وتعاملهم مع إدارة الدولة على أنها إقليم يجب أن يستثمر عن طريق ابتزاز أموال الرعية، وزعموا أن الحكومات الإسلامية لم يكن يهمها تهيئة الحياة الكريمة لشعوبها، لكن اهتمامها كان منصبا على استغلال شعوب تلك البلاد، وامتصاص ثروات البلاد عن طريق الجزية والخراج، وادعى بعض المستشرقين أن الدولة العباسية أهملت الصناعة والتجارة، وأن الصناعات بقيت في يد رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين .

وفي مجال الحياة الفكرية والعلمية ادعى بعض المستشرقين أنه من الخطأ وصف الحضارة بصفة «الإسلامية»؛ لأن غير المسلمين شاركوا فيها، ولأن الإسلام لم يكن له أي أثر في قيامها وتطورها، واتهموا الحضارة الإسلامية بأنها لا تحترم الحضارات السابقة، وأن الإسلام دين يتناقض مع العلم، وأنه السبب في تخلف المسلمين العلمي، وأن المسلمين كانوا أعداء للعلم والفلسفة، مستدلين على ذلك بحرق مكتبة الإسكندرية، كما زعموا أن الإسلام يشجع على الجهل بالقراءة والحساب، واستندوا في زعمهم هذا على حديث النبي ﷺ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ»[1]، وقالوا: إن الحضارة الإسلامية لم تهتم بتعليم الإناث، وكانت تفرق بين تعليم الذكور وتعليم الإناث، وادعوا أن الحضارة الإسلامية لم تأت بجديد في العلوم المختلفة، وأن المسلمين ليس لهم أي إبداع علمي أو فكري، وإنما كانوا مجرد نقلة أو سعاة بريد للحضارة اليونانية إلى الحضارة الأوروبية الحديثة، ودعوا إلى إقصاء الإسلام عن الحياة؛ حتى يمكن للمسلمين اللحاق بركب الحضارة الحديثة .

ولم يسلم التراث المادي للحضارة الإسلامية من التشويه والتضليل، وإنكار أصالته وجديته، فأنكروا أي فضل للعرب في إقامة مبانيهم وتشكيل فنونهم، ونسبوا أكثر عناصر العمارة والفنون إلى الفنون السابقة على الإسلام، وزعموا أن الإسلام لم يكن له أي أثر على تكوين المدينة وتخطيطها، ومن ثم فمن الخطأ أن يطلق عليها اسم: «المدينة الإسلامية»، وأن المدن التي بناها المسلمون كانت تنشأ بطريقة عشوائية اعتباطية، وليس على أسس تخطيطية مدروسة، كما اتهموا

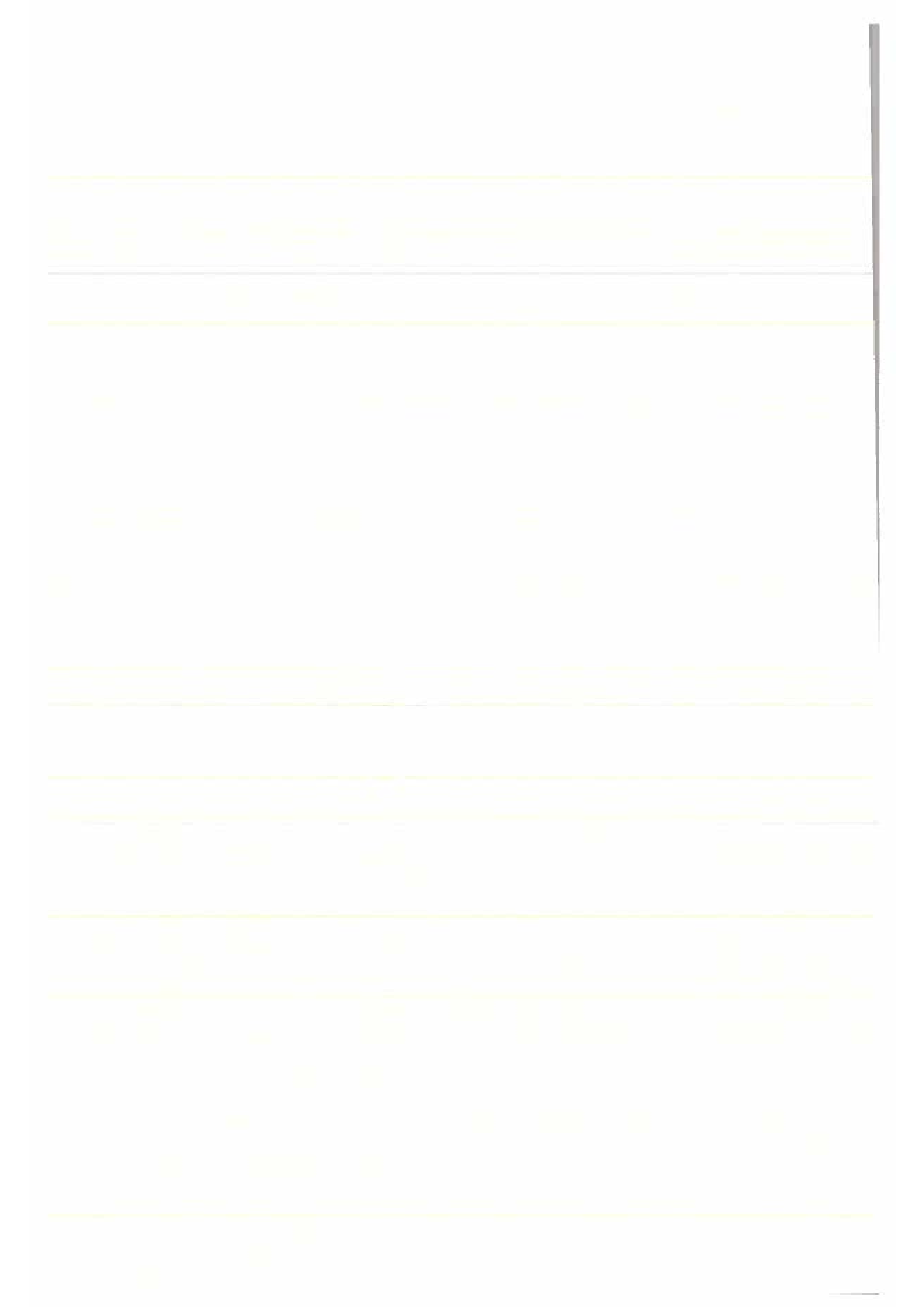
(١) سبق تخريجه، ص١٥١.

العمارة الإسلامية بأنها قامت على أسس العمارة البيزنطية والساسانية والقبطية، ولم يكن للإسلام أي تأثير في أشكالها، أو تطوير عناصرها، ولهذا السبب يقولون: إنه من الخطأ أن نسميها «عمارة إسلامية»، وينطبق الأمر نفسه على الفنون الإسلامية، التي اتهموها بأنها بعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه، وأن الإسلام لم يسهم في انطلاق الفنون وتطورها، بل إنه أعاق الفنانين المسلمين، وحد من قدراتهم الإبداعية، ومن أبشع ما تفتقت به قرائحهم في مجال العمارة والفنون نظرية «الفراغ العربي» التي ادعوا فيها خلو العرب من أية حضارة، ومن ثم فلم يكن لهم أي دور في تشكيل الفن الإسلامي، وقاموا بتجريد الحضارة الإسلامية من أي فضل في تشييد عمائرهم، ونسبوها إلى غير المسلمين، ومن تلك المباني التي نسبوها إلى مهندسين وفنانين غير مسلمين: قبة الصخرة بالقدس، وقصر الطوبة ببلاد الشام، ومقياس النيل، وجامع أحمد بن طولون، وباب النصر، وباب الفتوح ، وجامع الظاهر بيبرس ، ومدرسة السلطان حسن بالقاهرة، وفي هذا المجال - أيضًا - ادعوا بأن عناصر العمارة الإسلامية مأخوذة من العمارة الساسانية والبيزنطية والقبطية، وأن تخطيطات المساجد الإسلامية مأخوذة من تخطيطات الكنائس البيزنطية، وفكرة المئذنة مأخوذة من أبراج الكنائس، والمحراب مأخوذ من المذبح أو الهيكل في الكنيسة.

وقد قمنا بعرض آراء المستشرقين وأدلتهم التي يستندون إليها، وقمنا بتفنيد هذه الآراء ، والرد عليها ردًا علميًا بالأدلة والبراهين .

وإذا كان هذا الكتاب أول كتاب يجمع الشبهات الخاصة بالحضارة الإسلامية في كتاب واحد، إلا أنه لا يحيط بالشبهات كلها، ولا يمكن لكتاب

واحد أن يحيط بها لكثرتها، فالأمر بحاجة إلى موسوعة شاملة ترصد مثل هذه الشبهات التي تمتلئ بها كتب هؤلاء المستشرقين، وتحتاج إلى فريق عمل من تخصصات مختلفة، وحسب هذا الكتاب أن يكون بداية لمثل هذا النوع من الدراسات الحضارية، آملين أن يكون لدينا في بلادنا مراكز للدراسات الاستشراقية، تدافع عن الإسلام وحضارته وتبرز الصورة الناصعة للحضارة الإسلامية، وما قدمته من إنجازات في مسيرة الحضارة الإنسانية.



المصادر والمراجع

أولًا: القرآن الكريم.

ثانيًا: السنة المطهرة.

ثالثًا: المصادر:

١. ابن أبي الربيع (شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع ت ٢٧٢هـ)، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق الأمير عبد العزيز بن فهد بن عبد العزيز، دار العاذرية، الرياض، ١٤١٦هـ.

٢. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، ت٢٣٥هـ/ ٨٤٩م، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١/ ١٤٠٩هـ.

٣. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، ت٦٣٠هـ/ ١٢٣١م، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٤. ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٥. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، ت٥٩٧ه/ ١٢٠٠م، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، ط١/ ١٣٥٨ه.

٦. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، ت٥٤٣هـ/ ١١٤٨م، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.

٧. ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد، ت ٥٨٠هـ، الإنباء في تاريخ

الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٨. ابن القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٩. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق ت ٤٣٨هـ، الفهرست، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، د/ ت.

١٠. ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد، ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م، الإبانة الكبرى، تحقيق: رضا معطي، وآخرون، دار الراية للنشر، الرياض، ط٢/ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١١. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٢. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، رفع الإصر عن قضاة مصر - تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١/ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٣. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، ١٩ جزء، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د/ زهير بن ناصر الناصر (راجعه ووحد منهج التعليق والإخراج): مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١٤. ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، كتاب العبر

وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم البربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٥. ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد، ت٢٥١ه/ ٨٦٥م، الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٦٨م.

١٦. ابن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، ت٧٦٤ه/ ١٣٦٢م، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١/ ١٣٩٤ه/ ١٩٧٤م.

١٧. ابن طباطبا، محمد بن علي بن محمد، ت٧٠٩ه/ ١٣٠٩م، الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، بيروت، ط١/ ١٤١٨ه/ ١٩٩٧م.

١٨. ابن طولون الصالحي، شمس الدين محمد بن علي، ت٩٥٣ه/ ١٥٤٣م، قيد الشريد من أخبار يزيد، تحقيق: محمد زينهم محمد عرب، دار الصحوة للنشر، ط١/ ١٤٠٦ه/ ١٩٨٦م.

١٩. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١/ ١٤١٢ه،١٩٩٢م.

٢٠. ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٢١. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، ت٥٧١ه/ ١١٧٥م، تاريخ دمشق،

تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٢. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩م، الإمامة والسياسة «المنسوب إليه»، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٣. ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

٢٤. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٢٥. ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط١/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٦. ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، ت٤٢١هـ/ ١٠٣٠م، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: أبو القاسم إمامي، سروش، طهران، ط٢/ ٢٠٠٠م.

٢٧. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.

٢٨. ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك، ت٢١٣هـ/ ٨٢٨م، السيرة النبوية، دار ابن رجب، دار الفؤاد، ط٢، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٢٩. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز ابن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: ٨٤٠هـ)، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ٩ أجزاء، دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٣٠. أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، ت٣١١هـ/ ٩٢٣م، السنة، تحقيق: عطية ابن عتيق الزهراني، دار الراية، الرياض، ط٢، ١٩٩٤م.

٣١. أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داوود، ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م.

٣٢. أبو داوود، سليمان بن داوود بن الجارود، ت٢٠٤هـ/ ٨١٩م، مسند أبي داوود الطيالسي، تحقيق: محمد ابن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.

٣٣. أبو عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣٤. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٥. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، ت١٨٢هـ/ ٧٩٨م، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، د ت.

٣٦. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣٧. أبو عبد الله بن هلال بن أسد، ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م، الزهد، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٣٨. العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٣٩. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت٣٢٤ه، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٤٠. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩م، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المعروف بـ«صحيح البخاري»، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤١. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، ت٢٧٩هـ/ ٨٩٢م، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤٢. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، ٥ أجزاء، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٤٣. الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ.

٤٤. الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس(ت ٣٣١هـ/ ٩٤٢م)، الوزراء والكُتاب، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٤٥. خليفة بن خياط، أبو عمرو ابن خليفة الشيباني، ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م، تاريخ خليفة ابن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ،١٩٧٦م.
٤٦. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٧. السُّهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٤٨. سيف بن عمر التميمي، ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م، الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط٧، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٤٩. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٥٠. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ت٢٠٤هـ/ ٨١٩م، مسند الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
٥١. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، ت٣٦٠هـ/ ٩٧٠م، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢، د.ت.

٥٢. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط٢، ١٣٨٧هـ.
٥٣. عبد الرزاق، أبو بكر بن همام، ت٢١١هـ/ ٨٢٦م، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٥٤. القاسم بن سلام، أبو عبيدة بن عبد الله، ت٢٢٤هـ/ ٨٣٨م، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، د ت.
٥٥. القفطي «جمال الدين على بن يوسف»، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، د/ ت.
٥٦. القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م.
٥٧. مالك بن أنس بن مالك، ت١٧٩هـ/ ٧٩٥م، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٥٨. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، أدب الوزير، تحقيق: محمد سليمان داوود، فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط١، ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م.
٥٩. أبو الحسن علي بن محمد، ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، د/ ت.
٦٠. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م، التنبيه والإشراف، دار الصاوي، القاهرة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

٦١. مسلم بن الحجاج أبو الحسن، ت٢٦١هـ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المعروف بـ: «صحيح مسلم»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٢. المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي، ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٦٣. المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي، ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٦٤. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي، ت٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٦٥. يحيى بن آدم، أبو زكرياء بن سليمان، ت٢٠٣هـ/ ٨١٨م، الخراج، ط٢، ١٣٨٤هـ.

رابعا: المراجع العربية:

٦٦. أحمد بن سليمان أيوب، موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللئام، المجلد الحادي عشر، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع.
٦٧. أحمد سعيد سعيدان، الأعداد وعلم الحساب، موسوعة تاريخ العلوم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م.

٦٨. أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م.
٦٩. أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠١م.
٧٠. أحمد عتمان، المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.
٧١. أحمد علي الملا، أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩م.
٧٢. أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها «المدخل»، دار المعارف، مصر، د/ ط، د/ ت.
٧٣. مسجد القيروان، دار العالم العربي، القاهرة، ٢٠٠٩.
٧٤. إسحاق محمد رباح، تطور النقود الإسلامية حتى نهاية الخلافة العباسية، دار كنوز المعرفة، الأردن/ ٢٠٠٨م.
٧٥. إسماعيل البدوي، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم السياسية المعاصرة، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٧٦. أشرف صالح محمد سيد، قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
٧٧. أنور الجندي، شبهات في الفكر الإسلامي، دار الاعتصام، د/ ط، د/ ت.
٧٨. توفيق فهد، مساهمة العرب في النهضة العليمة الأوروبية خلال القرون الوسطى، اتحاد الكتاب العرب، المجلد ٢، العدد ٤، مارس، ١٩٨١م.

٧٩. حامد محمد الهادي الشريف، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، دار اليازوري العلمية، الأردن، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٨٠. حربي عباس عطيتو، ومحمود حسان حلاّق، العلوم عند العرب أصولها وملامحها الحضارية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.
٨١. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط١٤، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٨٢. حسن الباشا، دراسات في الحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م.
٨٣. حسن عبد الوهاب، توقيعات الصناع على آثار مصر الإسلامية، مجلة المجمع العلمي المصري، الجزء ٣٦، القاهرة ١٩٥٥م.
٨٤. حسن محمود، نظرات في تاريخ الحضارة الإسلامية، مجلة منبر الاسلام، نوفمبر ١٩٦٠م.
٨٥. حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، رقم ١، ١٩٧٨م.
٨٦. حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤م.
٨٧. حمدي شاهين، الدولة الأموية المفترى عليها «دراسة الشبهات ورد المفتريات»، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠١م.
٨٨. خالد عزب، فقه العمران، دار الفكر، القاهرة، ٢٠١٦م.
٨٩. الخلافة، إعداد اللجنة العلمية بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، السلسلة العلمية، السنة الخمسون، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م.

٩٠. الدعوة إلى الإسلام، ترجمه وعلق عليه: حسن إبراهيم حسن وآخران، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.
٩١. رشيد الجميلي، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، العراق، ١٩٨٦م.
٩٢. سعيد عبد الفتاح عاشور وآخرون، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت، ١٩٨٥م.
٩٣. سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا في العصور الوسطى، (النظم والحضارة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.
٩٤. سمير إبراهيم عبد الحميد، الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي، دار الصحوة للنشر، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٩٨م.
٩٥. السيد الباز العريني، مصر البيزنطية، دار النهضة العربية، القاهرة، د ت.
٩٦. شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢م.
٩٧. صابر محمد دياب، من معالم النظام السياسي في الدولة الإسلامية (دراسة تاريخية حضارية مقارنة)، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٩٨. صبحي صالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، منشورات الشريف الراضي، إيران، ط١، ١٤١٧هـ.
٩٩. طه عبد العزيز الخطيب وآخرون، مراكز الحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الاتحاد التعاوني للطباعة، القاهرة، ٢٠٠٩م.
١٠٠. عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، دار الرشاد، القاهرة، ٢٠٠٣م.

١٠١. عبد الرحمن الجويبر، النظم الإسلامية وحاجة البشرية إليها، دار المآثر، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ.
١٠٢. عبد الشافي محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ.
١٠٣. عبد اللطيف ياسين، فضل أطباء العرب على أوروبا في القرون الوسطى، اتحاد الكتاب العرب، المجلد١٥، العدد ٥٧، اكتوبر، ١٩٩٤م.
١٠٤. عبد العزيز التويجري، خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، د.ت.
١٠٥. عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، وزارة المعارف العراقية، بغداد، ط١، ١٩٥٠م.
١٠٦. عبد العزيز محمد نور ولي، أثر التشيع على الروايات التاريخية في القرن الأول الهجري.
١٠٧. عبد الله العويسي، النظم الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٣٢هـ.
١٠٨. عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م.
١٠٩. علي حسن الخربوطلي، الحضارة العربية الإسلامية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٣م.
١١٠. علي ظريف الأعظمي، تاريخ الدول الفارسية في العراق، مطبعة الفرات، بغداد، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م.

١١١. عمر شريف، مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية (دراسة مقارنة)، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١١٢. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٩٣م.

١١٣. غيداء خزنة كاتبي، الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري «الممارسات والنظرية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١١٤. فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، عَمّان، ط١، ١٩٨٨م.

١١٥. فاضل محمد الكبيسي، فيليب حتى عصر النبوة والخلافة الراشدة، دراسة نقدية، الأردن، ٢٠٠٥م.

١١٦. فتحية النبراوي، تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، دار المسيرة، عمان، ٢٠١٢م.

١١٧. فيليب حتى، تاريخ العرب، القاهرة، ١٩٥٢م.

١١٨. مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مطبعة مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١١٩. مجموعة من العلماء، تصحيح المفاهيم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٨م.

١٢٠. محمد الخطيب، تاريخ العلم في الإسلام، القاهرة، د.ت.

١٢١. محمد الخطيب، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، الطبعة الأولي، القاهرة، ١٩٩١م.

١٢٢. محمد أمحزون، تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة من روايات الإمام الطبري والمحدثين، دار السلام، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
١٢٣. محمد جبر أبو سعدة، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، القاهرة، د.ت.
١٢٤. محمد حسين محاسنه، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، العين، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١م.
١٢٥. محمد رشاد خليل، دفاع عن التاريخ الإسلامي، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٨٤م، ص ٣٢، ٣٣.
١٢٦. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٦م.
١٢٧. محمد عبد الحفيظ، تاريخ الفنون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٣م.
١٢٨. دراسات في تاريخ العمارة الإسلامية، الطيب للطباعة القاهرة، ط ٢٠٠٤م.
١٢٩. المصطلحات المعمارية في وثائق عصر محمد على وخلفائه، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١٣٠. حمامات الإسكندرية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧م.
١٣١. تاريخ الخط العربي وتطوره عبر العصور، القاهرة ٢٠١٨م.
١٣٢. محمد عبد الحفيظ، عبد المعز فضل، تاريخ الحضارة الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٦م.
١٣٣. محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٧م.

١٣٤. محمد عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

١٣٥. محمد عوني ياسين، من تاريخ الحضارة الإسلامية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٥م.

١٣٦. محمد فريد وجدي، مناقشات وردود، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٣٧. محمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب، مطبعة مصر، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م.

١٣٨. الإسلام والحضارة العربية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م.

١٣٩. محمود حمدي زقزوق، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، وزارة الاوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٤٠. محمود رشاد محمد، الحفاظ على الآثار التاريخية في الإسلام، سلسلة مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٩م.

١٤١. مختار القاضي، أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الأوروبية، لجنة التعريف بالإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، د.ت.

١٤٢. مصطفى رمضان، تاريخ النظم الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٤٣. مصطفى شاهين، الإسلام والتغيير الحضاري، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٤٤. مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

١٤٥. مناع القطان، الشرطة في الإسلام، مجلة حماة الأمن، العدد الأول، السنة الأولى، الرياض، رجب ١٣٩٨هـ.

١٤٦. موسوعة بيان الإسلام، الرد على الافتراءات والشبهات، ج٥، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٢م.
١٤٧. نبيل لوقا بباوي، انتشار الإسلام بحد السيف بين الحقيقة والافتراء، دار البباوي، القاهرة، ٢٠٠٢م.
١٤٨. يوسف العاصي إبراهيم الطويل، الحملة الصليبية على العالم الاسلامي، صوت القلم العربي، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

خامسا: المراجع الأجنبية المعربة:

١٤٩. آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٣م.
١٥٠. أدول جروهمان، محاضرات في أوراق البردي العربية، ترجمة: توفيق إسكاروس، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
١٥١. أدولف جروهمان، أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط٣، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
١٥٢. أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، د ت.
١٥٣. إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام زتاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي»، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٤م.

١٥٤. برنابي روجرسون، ورثة محمد ﷺ (جذور الخلاف السني الشيعي)، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠١٥م.

١٥٥. ستانلي لين بول، تاريخ مصر في العصور الوسطى، ترجمة: أحمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥م.

١٥٦. ستيفن رنسيمان، الحضارة البيزنطية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٧م.

١٥٧. غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط. ٢٠١٣م.

١٥٨. فان فلوتن، السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٩٣٤م .

١٥٩. القانون والمجتمع، (تراث الإسلام)، لجمهرة من المستشرقين، ترجمة: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م.

١٦٠. هل، الحضارة العربية، ترجمة إبراهيم أحمد العدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، د ت، د ط.

١٦١. ويل ديورانت، قصة الحضارة (الحضارة الإسلامية)، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٦٢. يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة: دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

سادسا: الدوريات والمؤتمرات:

١٦٣. أبو الحمد فرغلي، آثار فنية إسلامية من لعبة الشطرنج، مجلة المؤرخ المصري، عدد ٦، ١٩٩١م.

١٦٤. البير زكي إسكندر، الرازي ومنحة الطبيب، مجلة المشرق، لبنان، العدد(٣)، يوليو ١٩٦٠م.

١٦٥. جمال الدين الشيال، تكوين الشعب المصري الجديد بعد الفتح العربي، مجلة الثقافة، مصر، العدد (٣٣٤)، مايو ١٩٤٥م.

١٦٦. شيخة أحمد الخليفي، اليعقوبي والعصر الأموي في كتابه تاريخ اليعقوبي، مجلة مركز الوثائق والدراسات، الإنسانية العدد ١٣، ٢٠٠١م.

١٦٧. ظمياء محمد عباس، نساء خطاطات، مجلة المورد العراقية، المجلد ١٥، العدد ٤، بغداد ١٩٨٦م.

١٦٨. عباس كريم، نظام الوزارة في العصر العباسي، مجلة جامعة بابل، العراق، المجلد (٢٠)، العدد (٢)، ٢٠١٢م.

١٦٩. عبد القادر الريحاوي، تقييم البحوث الأجنبية في الآثار الإسلامية، المجلة العربية للثقافة، مج ٢، ع ١، ١٩٨٢م، جمادى الأولى/ مارس، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.

١٧٠. فريد شافعي، دراسات أسس وتطورات العمارة في العالم الإسلامي، الدارة: مجلة فصلية محكمة. س ٢، ع ٣ ـ ٤ (شوال ١٣٩٦هـ، اكتوبر ١٩٧٦م).

١٧١. محمد فاروق النبهان، ولاية المظالم في التاريخ الإسلامي، مجلة الأمة، العدد الحادي والثلاثون، والسنة الثالثة، رجب ١٤٠٣هـ.

١٧٢. مجلس حكماء المسلمين، الأزهر في مواجهة المفاهيم المغلوطة، من أعمال مؤتمر الأزهر العالمي لمواجهة التطرف والإرهاب، الذي عقد في القاهرة من ٣-٤ ديسمبر ٢٠١٤م، دار القدس العربي، ط٢، القاهرة، ٢٠١٨م.

١٧٣. محمود خلف، أسرة الفرغاني ودورها في تطور الهندسة المعمارية في مصر الإسلامية، مجلة جيل العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد ٢٣، نوفمبر ٢٠١٦م.

١٧٤. مصطفى يعقوب عبد النبي، المستشرقون وتعصبهم الفاضح ضد العرب والإسلام – إرنست رينان نموذجا، مجلة دراسات استشراقية، العدد ١٢، ٢٠١٧م.

سابعا: المراجع الأجنبية:

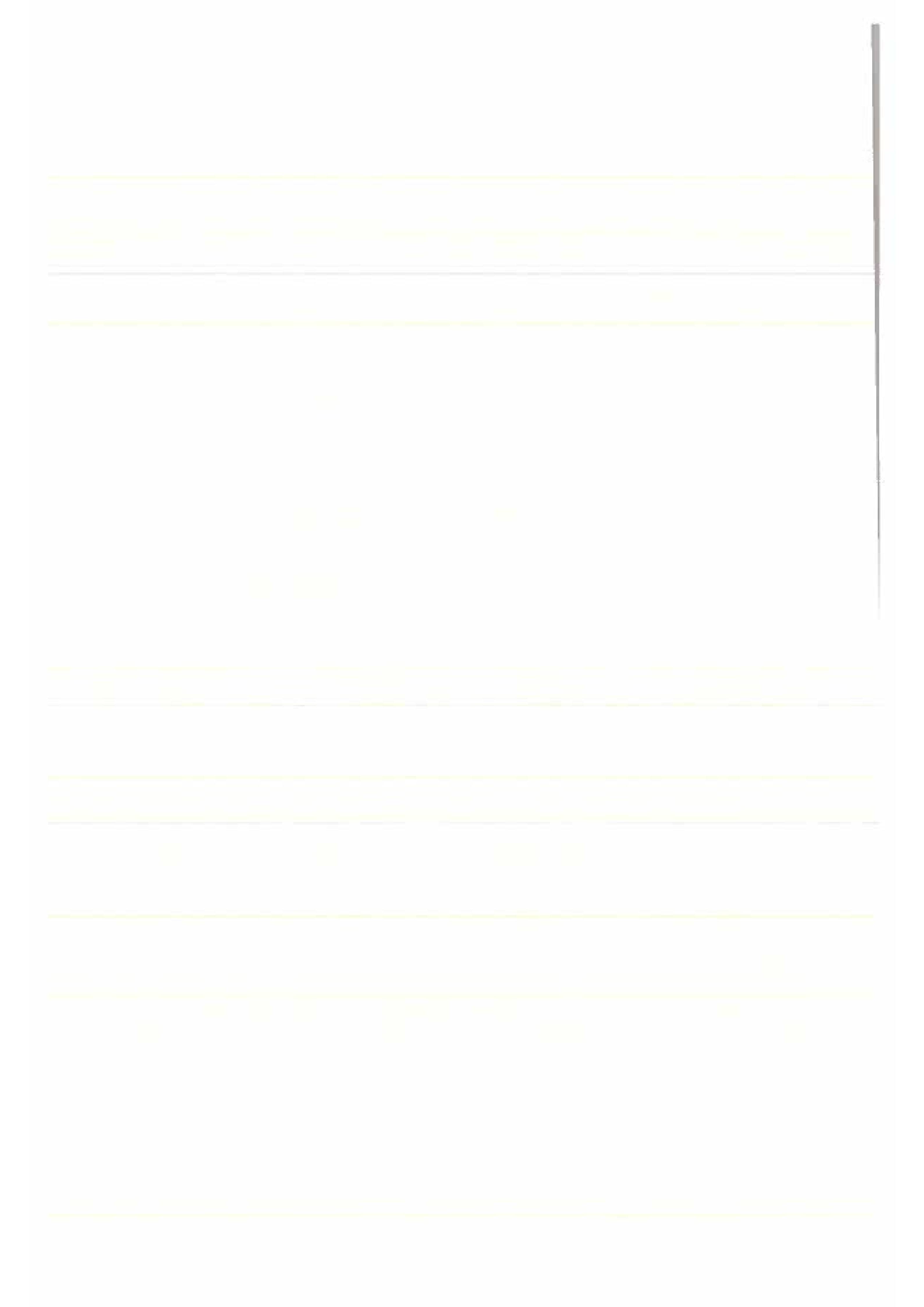
175. Canard Marius. Dominique Sourdel., Le vizirat abbâside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire). In: Cahiers de civilization medieval, Juillet-décembre, 1965.
176. Macdonald, Duncan Black, Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York: Scribner, 1903.
177. Mohammedanism, Oxford University Press, 1970.
178. Von Kremer's, The Orient under the Caliphs, translated from, Von Kremer's Culturgeschichte des Orients, By S. Khuda Bukhsh, Published by the University of Calcutta,1920.
179. Walter Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power, Routledge, 2009.

ثامنا: مواقع إلكترونية:

١٨٠. أحمد بن سواد، خصائص الحضارة الإسلامية، مقال منشور بموقع الألوكة: http://www.alukah.net/culture/0/69206

١٨١. دعوى خطأ القرآن الكريم لتعارضه مع نظرية داروين في النشوء والارتقاء، مقالة من موقع بيان الإسلام للرد على شبهات حول الإسلام.
http://bayanelislam.net/Suspicion.aspx?id=04-03-0031

١٨٢. فاطمة حسن، خصائص الفن الإسلامي ومقاصده، مقال منشور على موقع: https://www.dawahskills.com/ar/misconceptions



الفهرس

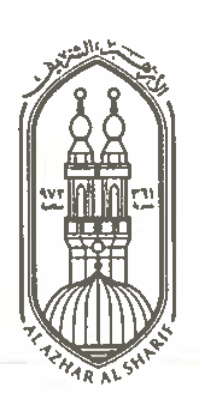
المحتويات | الصفحة

المحتويات الصفحة

المحتويات　　　　الصفحة

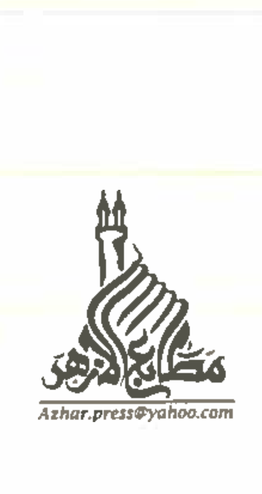
المحتويات | الصفحة

المحتويات الصفحة


AL AZHAR AL SHARIF






مطابع الأزهر
Azhar.press@yahoo.com



الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية

إن مجمع البحوث الإسلامية هو أحد الهيئات العلمية للأزهر الشريف، يقوم على تحقيق كل ما يخدم المصلحة العامة للمسلمين، ويجمع كلمتهم ويعمل على تحقيق الأمن والاستقرار، والتعايش السلمي، كما يعمل المجمع على تحقيق رسالة الأزهر في توعية الناس وتبصيرهم بحقائق هذا الدين، وتصحيح المفاهيم المغلوطة، وبيان سماحة ووسطية الإسلام، وأهمية فهم النصوص الشرعية مع فهم الواقع

ومن هنا تأتي رؤية المجمع في اعتنائه بقضايا المجتمع الإسلامي؛ لجمع الكلمة بين المسلمين، وتحقيق التعايش السلمي بين الناس، وتجديد الثقافة الإسلامية وتجليتها في جوهرها الأصيل، وبحث القضايا المعاصرة، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة

تصميم الغلاف: طارق الأشهب

٣٣٥ شبهات وردود حول الحضارة

السعر

٩٩٠٠٠٠٠٠٣٣٥٧

مطابع الأزهر
Azhar.press@yahoo.com